مناهج البحث عند مفكري الإسلام

واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي

تأليف

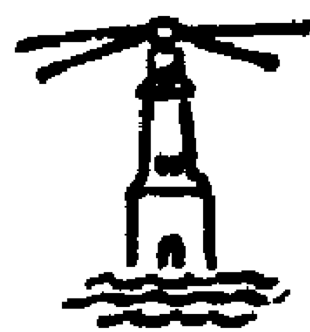
الدكتور علي سامي النشار

Ph. D. Cantab.

أستاذ الفلسفة الإسلامية

بكلية الآداب – جامعة الإسكندرية

١٩٦٦



دار المعارف

الإهداء

الى والدتى العـزيزة

علي سامي النشار

تصدير الطبعة الاولى

كانت الفكرة السائدة لدى الباحثين - شرقيين وأوربيين - أن المنطق الأرسطاليسى قوبل فى العالم الإسلامى - حين ترجم وتوالت تراجمه - أحسن مقابلة . فسرعان ما اعتبرته المدارس الاسلامية - على اختلاف نزعاتها وتباين أغراضها - قانون العقل الذى لا يرد ، والمنهج العلمى الثابت.. تعاريفه وحدوده ثابتة ، وأحكامه وقضاياه مسلمة ، وأقيسته منتجة لليقين ، موصلة إلى العلم من حيث هو . ومن ثمة نشأت تلك الفكرة القائلة : إن المنطق الأرسطاليسى أميز مثال « للفتنة اليونانية » التى افتتن بها المسلمون ، والتى سيطرت على عقولهم حتى العصور القريبة . وبهذا حل الباحثون مشكلة المنهج فى العالم الاسلامى .. أن هذا المنهج كان أرسطاليسيا ، إن فى كلياته وإن فى تفصيلاته .

وقفت أمام هذه الفكرة - بعد دراسة عميقة للمنطق الأرسطاليسى - موقف الشك والارتياب: إن هذا المنطق هو منهج البحث فى علوم اليونان الفكرية والفلسفية منها على الخصوص ، يتصل بها أوثق اتصال ، وتختلط ابحاثه وتتشابك بابحاثها . ثم إن هذا المنطق هو أدق تعبير عن الروح اليونانية فى نظرتها إلى الكون وفى محاولتها إقامة مذاهبها فى الوجود ؛ وقد لفظ الاسلام علوم اليونان الفكرية لفظا قاسيا ، وحاربها أشد محاربة . كانت الروح الاسلامية تستمد مقوماتها من بيئة مخالفة وجنس مخالف وتصور حضارى جديد ، وتنأى أشد النأى عن النظر فى العوالم اليونانية الفكرية من ميتافيزيقا وفيزيقيا وغيرهما .. فكان من المحتم أن يكون لها منهج فى البحث يختلف أشد الاختلاف عن منهج اليونان تستمد مقوماته من حضارتها العلمية ، بحيث يكون طابع تلك الحضارة الأساسى وجوهرها الوحيد .

بدأت البحث فى التراث المنهجى للعالم الإسلامى ، وحاولت الكشف عن نتاج

العبقرية الإسلامية فى التوصل إلى المنهج ـ لا فى كتب من يدعون «فلاسفة الإسلام» وهم دوائر منفصلة منعزلة عن تيار الفكر الإسلامى العام ـ بل فى كتب ممثلى الاسلام الحقيقيين من فقهاء وأصوليين ومتكلمين وغيرهم من مفكرين مسلمين. وقد توصلت ـ خلال شذرات متفرقة أشد التفرق أحيانا ، وخلال كتابات يعوزها التحليل والتركيب فى الكتب العربية القديمة أحيانا أخرى ـ إلى إقامة المنهج الإسلامى كمنهج علمى ثابت . ولقد أيقنت أننى أمام أعظم كشف عرفه العالم الأوربى فيما بعد.. اكتشاف المنهج التجربى فى العالم الإسلامى فى أكمل صورة. هذا علاوة على ابحاث أخرى هامة سبق المسلمون الأوربيين المحدثين فيها أيضا سبقا تاما .

وإن هذا البحث الذى أعرضه للقارىء هو تاريخ تلك الحركة الفكرية التى سادت العالم الإسلامى ، والتى أدت إلى الكشف عن هذا المنهج .

وقد كان هذا البحث موضوع رسالتى للحصول على الماجستير فى مايو ١٩٤٢ · وإنى أقدمه للقارىء كما هو ، بدون ما تغيير ولا تبديل .

وإنى لأبعث ـ بمناسبة طبع بحثى هذا ـ إلى تلك الروح الممتازة الوديعة ... روح استاذى الجليل مصطفى عبدالرازق.. آيات حبى وولائى ، وأذكر مقدار تشجيعه لى فى كتابة هذا البحث. أما وقد فصل الموت بينى وبينه ـ وكنت أقرب تلامذته اليه وأخلصهم ـ فانى سأذكر على الدوام تلك السنوات الطوال التى لم نفترق فيها إلا لماما ، والتى أمدنى فيها بالكثير من علمه ووقته وخلقه .. والتى ارتنى كيف يكون « السيد العظيم » فى حياتنا الأرضية .

على سامى النشار

الاسكندرية فى

٧ صفر سنة ١٣٦٧ هـ

٢٠ ديسمبر سنة ١٩٤٧ م

تصدير الطبعة الثانية

كانت غايتى من كتابة هذا الكتاب أن أقدم نموذج الفكر الإسلامى الأعلى. النموذج الوحيد المعبر عن روح الحضارة الإسلامية، والمنبعث فى تدفق سيال – من روح القرآن وسنة محمد صلى الله عليه وسلم .

حاولت أوربا – أو العالم الغربى – خلال علمائها ومفكريها أن تفرض علينا « ثقافة » أوربا «وحضارتها » مدعية أن اسلافنا من قبل فعلوا هذا، حين أخذوا بفلسفة اليونان وحضارة اليونان . وقالوا إن الحضارة الاسلامية لم تكن سوى صورة مشوهة لحضارة اليونان أو لم تكن غير جسر عبرت عليه هذه الحضارة إلى أوربا . كانت حضارة الاسلام إذن وفكر الاسلام إذن – فى رأى هؤلاء – ذيلا لحضارة اليونان، وترديداً لها . وقد تابع اوربا – فى العقود الأربعة الأولى من هذا القرن – هذا الجيل المأفون، ممن دعوا بالمجددين وقاده الفكر ورجال الرأى ..

وكان سلاح هؤلاء جميعا العلمى فى سيطرة الفتنة اليونانية، البحث فى المنهج واندفع هؤلاء المستشرقون والمبشرون وأذنابهم يعلنون أن المسلمين احتضنوا منهج الحضارة اليونانية .. المنطق الأرسطاليسى، وأنه لم يكن لهم ثمة منهج غيره . وقد كان المنطق الأرسطاليسى، وسم الحضاره اليونانية، والفكر اليونانى، والمعبر النهائى عن جوهرها .

وأنا أعلم أن « روزبة » القديم – عبد الله بن المقفع، وكان أكبر ضاغن على الاسلام فى القديم – قدم أول ما قدم للقضاء على نظام الاسلام

الاجتماعى ـ كتاب مزدك ، ثم كتب باب برزويه ليثبت تناقض الأديان ـ وبخاصة الاسلام ـ وعدم يقينها وما يظهر له فيها من تناقض، بينما يؤكد يقينية الفلسفة ووصولها إلى الحق المطلق . ثم قدم أو دفع ابنه محمد بن عبد الله بن المقفع ليقدم أول ترجمة لعلم ظن أنه الصورة الكبرى لليقين .. قانون بديهى فى نظرة ، فى أفق فوق الخطأ ... فاذا أعلن المسلمون أن كتابهم المقدس لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، أشار لهم إلى باب برزويه ، الذى يقرر خطأ الكتاب وتناقضه ، وان طريق الفلسفة هو صورة طريق اليقين ، ثم يدعم كل هذا بصور من المنطق الأرسطاليسى ، البناء المتكامل اليقينى فى نظره ...

لقد غرس روزبه الغرس ، وأتى ثمره ، فنشأت مجامع الغنوصية الخطيرة فى إثر روزبه ، كما تناول المنطق ، متفلسفة ظهروا فى الاسلام ، ومجدوه ، ورفعوه فوق كل يقين ، وحاولوا مزجه بكل علم إسلامى .

ولم تكن الجماعة الاسلامية غافلة عن كل هذا . فسرعان ما تناولت هذا المنطق الارسطاليسى بالدراسة والتمحيص فمزقته كل ممزق وأنشأت منهجها .

بل كان المنهج قد تكون منذ البدء ـ مستندا على القرآن والسنة، معبراً عن روح الاسلام الحقيقى . . إن البحث الحقيقى للروح الاسلامية وللأمة الاسلامية هو العودة الكاملة لهذا المنهج ، هو الأخذ بنصوص القرآن والسنة والعودة الى قانونهما

ان خلفاء روزبه كثيرون فى عصرنا ، وقد تعددت أشكالهم ، وتنوعت صورهم ، ولكن هم جميعا نسخ مشوهة منتنة لابن المقفع الكريه. ولقد فشل ابن المقفع من قبل ، وهم ايضا فاشلون .

إن الدراسة العلمية النزيهة ، وهى التى اقدمها للباحثين كافة فى هذا الكتاب، تثبت بصورة قاطعة أن المسلمين لم يقبلوا هـذا المنطق الأرسططاليسى القياسى، بل هاجموه ونقدوه اشد الهجوم واعنف النقد ، ثم وضعوا منطقا جديداً أو منهجا جديدا ـ هو المنطق أو المنهج الاستقرائى .وكل منهج من هذه المناهج يعبر عن روح حضارة خاصة ، ذات ملامح تختلف اشد الاختلاف عن الاخرى .

وقد كتبت الصورة الاولى من هذا الكتاب فى سنين الشباب الباكر ، (١٩٤٠ ـ ١٩٤٢) ثم نشرته عام ١٩٤٧ ـ وها أنذا أقدمه فى طبعة ثانية ، لم نتغير فية الفكرة الاساسية ، ولكن أضيف الى مادته زيادات كثيرة ولكن مازال الكتاب محتفظا بطابعه الأساسى الأول .

دكتور على سامى النشار
استاذ كرسى الفلسفة الاسلامية
بكلية الاداب ـ جامعة الاسكندرية

الثلاثاء
٨ صفر عام ١٢٨٥ هـ
٨ يونية عام ١٩٦٥ م

مقدمة الطبعة الثالثة

وبعد : فهذه هى مقدمة الطبعة الثالثة لكتابى «مناهج البحث عند مفكرى الاسلام وأكتشاف المنهج العلمى الحديث فى العالم الإسلامى» . وقد أضفت فى هذه الطبعة بعض الاضافات والزيادات ، ولكن جوهر البحث ـ كما كتب لأول مرة ـ بقى كما هو .

لقد كان أكبر عمل قامت به العقلية الإسلامية البحتة هى كشفها للمنهج الاستقرائى التجريبى ، معبراً عن حضارتها منقدحا فى باطنها ، مثيرا لحركة دافقة خلال القرون الخمسة الأولى من تاريخ الإسلام . . العصر الذهبى اللامع فى تاريخ الانسانية جميعا .

ولم أعن أبدا ، ولم أقل ـ كما ذهب الناقد الممتاز (محمود أمين العالم) ـ إلى أن القياس الأرسططاليسى المعبر عن حضارة اليونان قد أهمل بالكلية . إن القياس ـ كما نعلم ـ مرحلة من مراحل التحقيق فى المنهج الارستقرائى . . لست غافلا عن هذا، ولم يغفل عنه المسلمون، بل إنهم صرحوا به تمام التصريح. ولكن ما أؤكده هو : أن المسلمين لم يقبلوا أبدا القياس الأرسططاليسى ، كنموذج وحيد للوصول إلى العلم اليقينى .

أما أننى أهملت النظرة إلى التراث العلمى لمتفلسفة الاسلام ـ كابن سينا ومدرسته ـ ونظرت فقط فى تراثهم الفلسفى ، وأننى لو نظرت إلى التراثين معا ، لوجدت المنهجين سويا ـ منهج القياس ومنهج الاستقراء . . . . هذا اعتراض على بعيد : إن ابن سينا ـ فى جانبه العلمى العملى ـ متأثر بمنهج المسلمين العام ، فاذا انتقلنا إلى تراثه الفلسفى ، لوجدناه مقطوع الصلة بالفكر

الاسلامى تماما .. إنه يونانى فى جوهره ، عالم لم يعرفه المسلمون ، بل لفظوه وأنكروه .

وبعد : فانى لأشكر محمود العالم على كتاباته النقدية الرائعة لكتابى ، وأنى على يقين ـ بالرغم من اختلافه معى ـ أنه على رأس جيل من جبابرة النقاد فى العالم العربى .

وأسأل الله التوفيق ؟

على سامى النشار
أستاذ كرسى الفلسفة الإسلامية
بكلية الآداب ـــ بجامعة الاسكندرية

الخرطوم فى ١٨ / ١٠ / ١٩٦٦

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة عامة

إنتقال المنطق الأرسطاليسى إلى العالم الاسلامى

من المقرر أن تحديد بدء علم المسلمين بدائرة المعارف الفلسفية والعلمية اليونانية من الصعوبة بمكان، بحيث يكتفى الباحثون فى تاريخ الفكر الإسلامى بالإشارة إلى عصر العباسيين كنقطة البدء فى معرفة المسلمين لفلسفة اليونان ونقل تلك الفلسفة إلى العالم الإسلامى. ومع اختلافهم فى تحديد عهد الخليفة العباسى الذى بدأت فيه هذه الترجمة بمعناها الصحيح فإنهم يكادون يجمعون على أن المنطق هو أول ماعرف المسلمون من تراث اليونان الفلسفى. ومع تسليمنا بهذه الفكرة الأخيرة فإننا لانستطيع أن نهمل حركة نقل علوم اليونان الفلسفية، ومنها المنطق بالذات، فيما قبل العهد العباسى أى فى عصر بنى أمية (٤٠ - ١٣٢ هـ - ٦٦١- ٧٥٠ م) وفى صدره على الخصوص. فما كادت تستقر الفتوح فى البلاد التى كانت تسودها الروح الهيلينيستية - ولم تكن هذه الروح تسود مصر والشام فحسب بل العراق وفارس أيضاً - حتى بدأ التزاوج بين الأمم المغلوبة وبين الغزاة، وساعد عليه عوامل عدة تتصل بطبيعة الإسلام نفسه، وأهم هذه العوامل هى:

إعلان الإسلام التسوية التامة بين معتنقيه سواء أكانوا عربا أم عجما. وهذا مادعا الكثيرين من الأمم المغلوبة - وكانوا ذوى حضارة سابقة وعادات مختلفة وعلى علم بعلوم اليونان - إلى إعتناق الإسلام. ولم يكن الإسلام دينا مغلقا، بل سرعان ما انفتح العالم الإسلامى لكل داخل

فيه ، وسترى بعد أحد خلفاء الأمويين ـ وفى الأمويين روح جاهلية عمياء ـ يضيق صدره حين يسمع أن العدد الأكبر من المحدثين والفقهاء المعاصرين له من الموالى .أى من أصول فارسية .

وقد كانت الحرية الفكرية ميزة الحكم الإسلامى فى البلاد المفتوحة . وقد دعت هذه الحرية الكثيرين من أبناء الأمم المغلوبة إلى عرض آرائهم ومعتقداتهم بل إلى مناقشة المسلمين فى عقائدهم ، وقد اختلفت صيغ الردود بين المسلمين الأوائل من عرب أقحاح، والمسلمين التالين للصدر الأول وكانوا مهجنين وذوى عقلية مركبة .

ومن ثم أقبل عدد من هؤلاء المسلمين الآخرين على هذا العلم اليونانى وحاولوا تعرفه ـ ولو أنهم لم يأخذوا بشيء منه كما سترى ذلك فيما بعد . وليس من المستغرب أن يذكر بعض مؤرخى الفكر الكلامى الأول أن المتكلمين الأول، أمثال أصحاب واصل بن عطاء (١٢٣هـ – ٧٢٨م) طالعوا كتب الفلاسفة(١)

وعلى أية حال ففى خلال هذا التزاوج،وفى عصر بنى أمية،وصلت فلسفة اليونان إلى العالم الإسلامى ،وهاك من الدلائل ما يثبت هذا :

(ا) مايذكره ابن كثير من « أن علوم الأوائل دخلت إلى بلاد المسلمين فى القرن الأول لما فتحوا بلاد الأعاجم لكنها لم تكثر فيهم ولم تنتشر . لما كان السلف يمنعون من الخوض فيها (٢) » . والمقصود بعلوم الأوائل هنا : العلوم

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٠) ج ١ ص ٥٨

(٢) السيوطى : صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام ص ١٢

الفلسفية اليونانية .

(ب) ويزيد هذا النص توضيحا فقرة من كتاب الأسفار الأربعة لصدر الدين الشيرازى ـ نقلها عن المطارحات للسهروردى ـ خاصة بمصادر مذاهب المتكلمين الأول، تقرر أنه « بأيديهم (أى بأيدى المتكلمين الأول) مما نقله جماعة فى عهد بنى أمية فى كتبهم من كتب (قوم) أساميهم تشبه أسامى الفلاسفة، فظن القوم أن كل اسم يونانى فهو فيلسوف ، ووجدوا فيها كلمات استحسنوها ، وذهبوا اليها وفرعوها رغبة فى الفلسفة ، وانتشرت فى الأرض وهم بها فرحون (١) » .

(حـ) ومما يثبت صلة علوم المسلمين بفلسفة اليونان فى القرن الأول احتكاك المسلمين العلمى واتصالهم بآباء الكنيسة فى الشام وما بين النهرين فى أديرتهم وكنائسهم ونقاشهم لعقائد المسيحيين . وقد كفل المسلمون للأديرة والكنائس الحرية الدينية والفكرية ، فكانت كجامع علمية تدرس فيها فلسفة اليونان وفى مقدمتها منطق أرسطو « حتى آخر الفصل السابع من التحليلات الأولى أى إلى آخر القياسات الحملية »(٢) وذلك فضلا عن أثر المنطق والفلسفة الرواقية فى عقائد الكنيسة(٣) .ويثبت اتصال المسلمين بأصحاب هذه الأديرة وجود

---

(١) الشيرازى : الأسفار الأربعة (طبعة طهران) ص ١٧

max meythoof : Transmission of Greek sciences to (2) Arabic World Islamic Culture (1936).

وانظر الترجمة الرائعة لهذا المقال فى كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى ـ ص ٣٧ إلى ١٠٠ وانظر على الخصوص ص ١٤ .

Erdmann : History of Philosophy, p, 254 (3).

مخطوطات سوريانية من مخطوطات هذا العهد، فيها جانب كبير من نقاش المسلمين لعقائد المسيحيين ، ورد هؤلاء الأخيرين على المسلمين، كما أن البحث في حياة يوحنا الدمشقي يدعم هذه الفكرة .

وهناك دليلان يثبتان أن المسلمين عرفوا المنطق اليوناني عن طريق احتكاكهم بآباء الكنيسة :

أما أولهما : فهو الآثار الرواقية في نقد المتكلمين الأول لمنطق أرسطو (١) .

وأما ثانيهما : فهو أن التراجم الإسلامية الأولى للأورجانون التي وصلتنا أو التي وصلت إلينا أسماؤها هي على غرار الكتب المنطقية المسيحية ، أي إنها كانت تقف عند آخر الأشكال الوجودية (٢) .

(د) ومن الدلائل على علم المسلمين بالمنطق اليوناني في عهد بني أمية ، ما يذكر من أن خالد بن يزيد (٩٠ هـ) أمر بعض العلماء اليونانيين الذين كانوا يقومون في الاسكندرية بترجمة الأورجانون من اليونانية إلى العربية (٣) وإن كان لنا أن نفترض أن هناك شكوكاً تحوط شخصية هذا الأمير الأموي الغريب المدعو بفيلسوف العرب الأول ، فقد ثبت أن مجلس التعليم الطبي والفلسفي في مدينة الاسكندرية كان موجوداً حين دخول العرب وأنه لم ينته بدخولهم . ولم يعد بعد أبحاث ماكس مايرهوف مجال لقبول الأسطورة المزعومة السخيفة أن مكتبة الاسكندرية أحرقت بأمر الخليفة عمر بن الخطاب .

---

(١) الباب الثاني — الفصل الثالث — من هذا البحث .

(٢) صاعد . طبقات الأمم (طبعة القاهرة) ص ٧٥ — ابن أبي أصيبعة عيون الأنباء ج ٢ ص ١٣٥ .

(3) Leclerc : L'histoire de la médcine arabe, T I. p. 68

يمكننا إذاً أن نصل من تلك الدلائل السابقة إلى أن المسلمين عرفوا الفلسفة اليونانية فى القرن الأول الهجرى ، وابتدأ المترجمون فى نقل كتبها إلى اللغة العربية . وإذا كان للعباسيين (١٣٢ - ٦٥٦ هـ = ٧٥٠ - ١٢٥٨ م) فضل بعد ذلك فهو أنهم تابعوا تلك الحركة بنشاط عجيب، « وكان أول علم اعتنى به من علوم الفلسفة علم المنطق والنجوم » (١) . ومظهر ذلك - إذا ماوصلنا إلى عهد الترجمة الرسمية - أن مؤرخى الفكر الفلسفى فى العالم الإسلامى يذكرون أن أقدم تراجم الكتب اليونانية « ترجمة كتب أرسطاليس المنطقية الثلاثة فى صورة المنطق - وهى كتاب قاطيغورياس ، وكتاب بارى أرمنياس ، وكتاب أنالوطيقا الأولى وايساغوجى لفرفوريوس» (٢) . وأن صاحب هذه الترجمة هو عبد الله بن المقفع (١٣٩ هـ) كاتب أبى جعفر المنصور (٣) (١٢٦ - ١٥٨ هـ = ٧٥٤ - ٧٧٥ م) . وأثبت المأسوف عليه بول كراوس أن مترجم هذه الكتب لم يكن عبد الله بن المقفع ، وإنما ابنه محمد بن عبد الله بن المقفع ، واستند الباحث فى هذا الى المخطوطة رقم ٣٣٨ من مكتبة القديس يوسف ببيروت ، وهى التى تحوى هذه الكتب ، وقد ذكر فى آخرها أن مترجمها هو محمد بن عبد الله بن المقفع . ثم أثبت أن هذه الكتب ليست ترجمة لكتب أرسطو ولكن هى تلخيص لشرح لهذه الكتب (٤) . . وهذا القول يجعلنى أشك فى نسبة ترجمة هذه الكتب إلى محمد بن عبد الله بن المقفع ، ويبرر هذا الشك مانلاحظه فيما كتب عن مؤلفات

---

(١) صاعد . طبقات الأمم . ص ٨٥

(٢) صاعد . طبقات . ص ٧٥

(٣) المصدر نفسه . نفس الصحيفة . — القفطى . إخبار الحكماء بأخبار الحكماء (طبع ليبزج سنة ١٣٢٠ هـ) ص ٢٢

(٤) Craus : Rivista XLV (1233) p. I. 20 وقد ترجمت هذه المقالة

أرسطو التى نقلت إلى العالم الإسـلامى فى العصر العباسى ، فلا نجد فيها مطلقاً أية إشارة إلى أن تلخيصاً لشرح من شروح كتب أرسطو نقل إلى العربية ، ولكن نجد القفطى يذكر ترجمة شرح للاسكندر الأفروديسى على قاطيغورياس ويقرر أن لابن المقفع (ولايعنينا هنا الأب ولا الابن) مختصراً له . كما يذكر القفطى أيضا أن ابن المقفع اختصر بارى ارمنياس (١) . وإنى أرجح أن محمداً ابن عبد الله بن المقفع لم يترجم هـذه الكتب ولكنه لخصها عن شروح ترجمت فى عهده أو فى عهد بنى أمية من قبل ، ووضعها هو فى عبارة سهلة قريبة المأخذ ـ كما يذكر صاعد (٢) ، ثم فقدت هـذه التراجم ولم يبق إلا المختصر ، فنسب بعد طول العهد إلى ابن المقفع على أنه ترجمة لاعلى أنه تلخيص .

أما اللغة التى ترجمت عنها هذه الملخصات، وهل كانت اليونانية أم الفارسية: فيرى كراوس أن النقد الداخلى لهذه الكتب يثبت أنها ترجمت عن اليونانية، لأن المترجم استخدم كلمة «عين» ترجمة للكلمة اليونانية « أوسيا » بينما كان من المحتم ـ إذا ما كانت هذه المترجمات فارسية الأصل ـ أن يلجأ المترجم إلى كلمة « جوهر » الفارسية . ولا يرى نللينو فى هذا دليلا على أن المترجمات لم تكن فارسية، لأن من المرجح أن يكون ابن المقفع تابع المتكلمين الأوائل فى استخدامهم لكلمة عين مكان كلمة جوهر (٣) ، والظاهر أن ابن المقفع الفارسى كان يختار العبارات التى تستخدم فى لغته الأصلية ، وبخاصة إذا كانت هذه العبارات أدق وأضبط .

لكن المسألة على وجهها الصحيح أن ابن المقفع لم يقم بترجمة هذه الكتب

---

(١) القفطى : إخبار ص ٣٥ — (٢) صاعد : طبقات .ص ٧٥

(٣) Rivista, p. 120 وكتاب التراث اليونانى السالف الذكر .

ولكن قام بتلخيصها كما قلنا ، وتقيد فى التلخيص بالنص الأصلى تقيداً تاما،ولم يحاول مطلقا أن يغير من اصطلاحات النص أو من ترتيب الكتاب ، كما هو الشأن عند جميع ملخصى الكتب القديمة فى العالم الإسلامى .

وبعد ذلك قام بترجمة كتب أرسطو المنطقية الى آخر الأشكال الحملية أبو نوح ثم سلم صاحب بيت الحكمة ، وهما نصرانيان من السوريان ، وكان الأخير معاصراً للمأمون (١٩٨ — ٢١٨ هـ = ٨١٣—٨٣٣ م) على ما يذكر صاحب الفهرست (٢) . وقد قام حنين بن إسحق (ولد سنة ١٩٤ هـ = ٩٠٩م وتوفى سنة ٢٦٤ هـ = ٨٧٧ م) ومدرسته - بعد سلم - بنقل الاورجانون جميعه من اللغة اليونانية الى اللغة السريانية ثم الى اللغة العربية ، أو من اللغة اليونانية الى العربية مباشرة .

وأبرز أفراد تلك الأسرة هو اسحق ابن مؤسسها (٩١٠ م).وكان اسحق نصرانيا كوالده ،ولكنه أسلم على يد المكتفى (٣). وترجم اسحق أكثر أجزاء الاورجانون.وقام بترجمة بعض أجزاء الأرجانون أبو بشر متى بن يونس، وفى أول النسخة المصورة لأنالوطيقا الثانية الموجودة فى مكتبة جامعة القاهرة يذكر أن ناقلها أبو بشر متى بن يونس القنائى إلى العربية بعد نقل اسحق بن حنين للنص اليونانى الى السوريانية(٤) . كذلك يذكر فى أول

---

(١) ابن النديم . الفهرست (طبعة ليبزج سنة ٨٨٢) ص ٢٤٣

(٢) البيهقى . تتمة صيوان الحكمة (لاهور سنة١٣٥١) ص٥

(٣) مات أبو بشر متى بن يونس بين سنة ٣٢١ هـ وسنة ٣٢٩ — ويذكر ابن أبى أصيبعة أنه توفى ببغداد فى ١١ رمضان سنة٣٢٨هـ — ٢٢ يونيو ٩٤٠ م

(٤) منطق أرسطو . ص٦ – أنالوطيقا الثانية . نسخة مصورة . مكتبة جامعة القاهرة

كتاب الشعر أن أبا بشر متى بن يونس نقله من السوريانية إلى العربية . ولمتى أثر كبير فى دراسة المنطق أيضا ، بحيث يذكر صاعد عن أبى الحسن على ابن اسماعيل بن سيده الأعمى « أنه كان منطقيا وألف كتابا مبسوطا فى المنطق ذهب فيه إلى مذهب متى بن يونس » (٢) . ومن بين المترجمين الذين ترجموا بعض أجزاء الأرجانون عبد المسيح بن ناعمة الحمصى (٣) . ثم أتى بعد هؤلاء سوريانى آخر له أهمية فى ترجمة المنطق هو يحيى بن عدى (٤) المتوفى عام ٣٦٤ = ٩٧٥ م وقد سمى المنطقى لشهرته فى ترجمة المنطق . ولم يكتف يحيى ابن عدى بالترجمة بل اختصر بعض الكتب المنطقية . وعلى العموم ترجم المنطق الأرسطاليسى تراجم عدة ونقل الى العالم الإسلامى . ووصلت إلينا فى العصور الحديثة ترجمة كاملة للأورجانون (٥) .

ولكن هل كان المنطق الأرسطاليسى هو وحده الذى وصل إلى العالم الإسلامى؟ أو بمعنى أدق : هل عرف المسلمون المنطق الرواقى ، وهو منطق يحاول Brochard أن يثبت أنه مخالف للمنطق الأرسطاليسى تمام المخالفة؟ (٦)

---

(١) صاعد . طبقات . ص ١١٩

(٢) ابن النديم ـ الفهرست (طبعة ليبزج) ص ٢٢٤ ـ القفطى . إخبار ص ١٨ ـ ٣٥-٣٨

(٣) ابن النديم ـ الفهرست ص ٢٠٤ ـ القفطى . إخبار ص ١٨ - ٣٥ - ٣٧ ابن أبى أصيبعة . عيون . جـ١ ص ٢٣٥

(٤) La Bibliothéque Nationale Paris، Manuscrit Arabe No 2346

(٥) مكتبة جامعة القاهرة . نسخة مصورة عن نسخة مكتبة باريس ٢٣٠٥٦

(٦) Brochard : Etudes de philosophie ancienne moderne 222.

وهل توصلوا إلى معرفة حجج الشكاك ضد المنطق الأرسطاليسى والرواقية من ناحية ومذهب الشكاك التجريبيين من ناحية أخرى ؟ وهل عرفوا منطق الشراح متقدميهم ومتأخريهم ؟ ثم هل عرفوا شروح اللاتين على التراث اليونانى المنطقى ؟

أما عن المدرسة الرواقية على العموم، فقد ذكر مؤرخو الفكر الفلسفى الإسلامى شيئا عنها، فالشهرستانى يذكر «حكماء أهل المظال وهم خروسبس وزينون»(١). ويقول القفطى : « إن فى تقسيم حنين بن إسحق وأبى نصر الفارابى الفرق الفلسفة إلى سبع فرق : فرقة هى شيعة كرسبس ، وهم أصحاب المظلة ، سموا بذلك لأن تعلمهم كان فى رواق هيكل مدينة أثينية » (٢) . كما يذكر فى فقرة أخرى أنه «كان فى زمن جالينوس قوم ينسبون إلى علم أرسطوطاليس ، وهم المسمون بأصحاب المظلة ، وهم الروحانيون » (٣) ، كما عرفوا أيضا باسم أصحاب الأسطوانة .

ويشير صاحب الأسفار الأربعة إليهم بقوله إنه «أراد أن يجمع أقوال المشائين ونقاوة أهل الاشراق من الحكماء الرواقين »(٤) . ويقسم صاحب دستور العلماء اتباع أفلاطون إلى ثلاثة فرق ، منهم « الرواقيون ، وهم الذين حضروا مجلسه وجلسوا فى الرواق واقتبسوا أنوار الحكمة من عباراته وإشاراته » (ص ١٤٤ ج ٢) . ومع أن المسلمين عرفوا اسم الرواقية ـ كما

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ج ٢ ص ٣٢

(٢) القفطى . إخبار ص ٢٥

(٣) نفس المصدر ص ٢٤

(٤) الشيرازى . الأسفار الأربعة ص ٢

وأينا ، وأسماء بعض الرواقيين ،إلا أننا لانجد فى قوائم الكتب المترجمة أى ذكر لكتب زينون أو كريزيب أو غيرهما من الرواقيين(١) . ويزيد المسألة صعوبة أن كتب الرواقية نفسها لم تصل إلينـــا فى العالم الحديث ، بل فقدت جيمها ـ ووقف مؤرخو الفلسفة من هذا المنطق مواقف متعارضـــة : فبينما zeller و Pranti و Hamelin ينكرون على هذا المنطق كل طرافة ـ يحاول بروشار أن يثبت طرافة هذا المنطق واستقلاله وسنرى فى خلال هذا البحث عناصر رواقية فى منطق الشراح والملخصين، وفى نقد الأصوليين والفقهاء الهدمى لمنطق أرسطو.ولكن إذا كانت هناك عنـــاصر رواقية فى التراث المنطقى الإسلامى فينبغى تحديد المصادر التى استمد منها المسلمون هذه العناصر، وتتلخص هذه المصـــادر فيما يأتى : أولا ـ من المرجح أن يكون بعض الكتب الرواقية نقلت فى العصر الأموى. ثانيا : عن طريق الاحتكاك العلمى والاتصال بالقسس فى الأديرة والكنائس،وللرواقية أثر كبير على هذه المدارس . ثالثا : عن طريق صابئة حران ، وهى فرقة أفلاطونية، ودخل فيها أيضا عناصر رواقية . كما أن الكتابات الهرميسية ـ وهى فى مجموعها أفلاطونية محدثة ممتزجة بعقائد الحرميين تحوى عدداً كبيراً من الآراء الرواقية . رابعاً : عن طريق المتأخرين من شراح الأورجانون اليونان ـ وقد نقلت هذه الشروح إلى العالم الإسلامى

---

(١) تقدمت الأبحاث ـ بعد كتابة هذا البحث ـ عن الرواقية ، وثبت وجود رسائل رواقية ، كما أن نشر كتاب الآراء الطبيعية لفلوطرخس يؤكد معرفة المسلمين بكثير من آراء الرواقيين . وانظر نشأة الفكر الفلسفى فى الإســـلام لمؤلف هذا الكتاب ـ الفصل الخاص بالفلسفة اليونانية والإسلام .

وفيها عناصر رواقية كثيرة ـ وأهم الشراح اليونان الاسكندر الأفروديسى وجالينوس ، ومن المعروف أن هذين المفكرين هاجما الرواقية (١) .
خامساً : كانت الكنائس الديصانية موطناً للآراء الرواقية ،وقد أثرت فى النزعة الإسمية لدى هشام بن الحكم والنظام المعتزلى .

ويذكر العرب عن جالينوس أنه كتب فى نقد أصحاب المظلة ، وأصحاب المظلة هم الراقيون (٢) .

أما عن الشكاك فقدعرف المسلمون حججهم ، ولا يخلو كتاب من كتب الكلام أو الفلسفة من عرض لآرائهم،بحيث يكون من العبث محاولة تعيين الكتب التى ذكرت آراءهم . (يعبر الطوسى عن السوفسطائية بالعندية والعنادية،وباللاأدرية عن الشكاك) (٣).ولكن هناك مسألة على جانب كبير من الأهمية : هل نقلت كتبهم نفسها إلى العربية أم أن آراءهم نقلت عن طريق غير مباشر ؟ ليست هناك أية اشارة إلى هذا . ويرى أسين بلاسيوس Asin Palacios فى بحث كتبه عن معنى كلمة « تهافت » أن « كتاب التهافت للغزالى ليس معظمه إلا ترديداً لكتب سكستوس امبريقوس » (٤) . غير أن البيهقى يشير الى أن التهافت مستمد من كتاب ألفه يحي النحوى الديلمى الملقب بالبطريق يرد فيه على أرسطو وأفلاطون . يقول البيهقى « يحي النحوى الملقب بالبطريق يرد

---

(١) Brochard : Etudes de b. 323

(٢) القفطى . إخبار الحكماء .ص ٢٢ ؛ الدكتور عثمان أمين : الرواقية ص ٢٨٨ .

(٣) الرازى محصل . ص ٢ ـ تعليقات الطوسى .

(٤) Asin Palacios : Sens du mot Tehafot dans les oeuvres d'El Ghazali, p. 12

فيه على أرسطو وأفلاطون». ويقول البيهقي: «يحيى النحوى الملقب بالبطريق ـ كان يحيى الديلمى من قدماء الحكماء، وكان فيلسوفاً نصرانياً. ويحيى النحوى البطريق هو الذى صنف كتبا رد بها وفيها على أفلاطون وأرسطو حين همت النصارى بقتله. وقال فى شأنه أبو على: هو يحيى النحوى المموه على النصارى، وأكثر ماأورده الإمام حجة الإسلام الغزالى رحمة الله عليه فى تهافت الفلاسفة تقرير كلام يحيى النحوى»(١). ويقول الشهرزورى «يحيى النحو الديلمى وهو غير يحيى النحوى الاسكندرى» ثم لا يخرج كلام الشهرزورى بعد هذا عما ذكره البيهقى (٢). ولكن من المحتمل أن يكون يحيى النحوى هذا استمد نقده من كتاب سكستوس، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى من المؤكد أن كثيرا من آراء الشكاك نقلت عن طريق شراح الاورجانون وخلال كتابات جالينوس على الخصوص.

ويذكر أيضاً عن جالينوس أنه نقد الشكاك (٣) ، كما يقول الشهرزورى «إنه اشتغل بالتجربة وحكاية أصحاب التجارب (٤)» ، فهل معنى هذا أنه نقل أيضا الجانب الانشائى من آراء الشكاك إلى العالم الإسلامى، وخاصة أن هذا الأخير كان تجريبيا؟ يحتمل هذا كثيراً.

أما عن منطق الشراح اليونان، متقدميهم ومتأخريهم، فقد وصل إلى العالم الإسلامى. عرف المسلمون ثيوفرسطس واوديموس، وعرفوا القضايا والأقيسة

---

(١) البيهقى. تتمة صيوان الحكمة ص ٢٤

(٢) الشهرزورى، نزهة الأرواح وروضة الأفراح (نسخة مصورة بمكتبة الجامعة) لوحة ١٨٢ ب

(٣) Brehier : Histoire de la Philosophie, j T p.

الشرطية، وكانا أول من أشار اليها. أما عن الشراح المتأخرين فوصلت إلى المسلمين أبحاثهم وفيها أثر كبير للأفلاطونية الحديثة .

أما عن شروح اللاتين للمنطق الأرسطاطاليسى فلا يذكر مؤرخو الفلسفة الإسلامية شيئا عن ترجمتها للغة العربية ، غير أنى أستطيع أن أجزم بأن المسلمين ترجموا بعض هذه الشروح، وأستند فى هذا إلى مخطوطة نادرة لأسعد بن على بن عثمان البانيوى هى « رسالة فى المنطق [١] » يقول المؤلف فى مقدمة كتابه أنه أراد دراسة العلم اليونانى فى مصادره فطلب الكتب الفلسفية يونانية كانت أولا تينية حتى وجدها ، ثم أخذ فى تعلم اللغتين على يد رجل رومى فى القسطنطينية حتى أتقنهما. ثم أراد بعد ذلك ترجمة الكتب الإلهية والطبيعية الأرسطاطاليسية . ولكن لما كانت هذه الكتب مستندة على القانون العقلى وهو المنطق ، اضطر إلى البحث فى المنطق أولا - ثم أراد ترجمته ، وترجم بالفعل ايساغوجى « لفوريوريوس الصورى » و« قاتغوريا » و« أكثر » « بارى أرمنياس » .

ولكنه رأى أن يشرح -قبل القيام بترجمة الأورجانون- ماصعب فهمه من هذه الكتب، وأن يترك شرح الكتب السهلة منها، وأن يختصر مافصل المؤلف من تلك الكتب السهلة .

ويذكر فى فقرة أخرى أن كتابه هذا سيشتمل على خلاصة آراء حكماء اليونان المتأخرين ثم على خلاصة آراء اللاتين — وأنه سيضمن كتابه على

---

(١) البانيوى ، رسالة فى المنطق (نسخة مصورة - مكتبة جامعة القاهرة نمرة ٢٢٠٦) ألف هذا الكتاب فى سنة ١٣٤ هـ وقد أعددته للطبع، وسأقوم بنشره قريباً مع دراسة مقارنة

بالخصوص الشرح الأنور للحكيم الكامل يوانس فوتنيوس. ويقتبس المؤلف كثيرا من شرح « توما اقوناس » أى توما الأكوينى ، ويعرض كثيراً من أقواله.

ولهذا الكتاب عندى قيمة كبيرة — أولا : لأنه يثبت معرفة الإسلاميين لبعض الكتب اللاتينية وترجمتها . ثانيا : تزداد هذه القيمة فى أن مؤلف الكتاب نفسه استند فى تأليفه إلى الكتب اليونانية واللاتينية مباشرة . ثالثا — أنه يحاول فى كتابه أن يبين ما أضيف إلى الأبحاث الأرسططاليسية من عناصر غير أرسططاليسية (١).

وأخيراً يمكننا أن نقول إن المنطق الأرسطاطاليسى دخل إلى العالم الإسلامى منذ زمن مبكر ، ثم توالت تراجمه وتكررت ، ووصل بجانبه وممتزجاً به أحيانا أبحاث أخرى غير أرسطاطاليسية أضافها الشراح اليونانيون من بعده من مصادر متعددة . ثم انتقل إلى العالم الإسلامى فى وقت متأخر جدا التراث المنطقى اللاتينى ووقف مفكرو الإسلام أمام التراث الأرسطاطاليسى مواقف متعارضة : أما الهيلينيون الإسلاميون فانقسموا أمامه قسمين : القسم الأول فلاسفة الإسلام ، وهم ليسوا فى الواقع إلا شراحاً للتراث اليونانى وامتدادا للشراح الأسكندريين المتأخرين ، فقبلوه كوحدة فكرية كاملة واعتبروه قانون العقل الذى لا يتزعزع وحاولوا التوفيق بين العناصر غير الأرسطاطاليسية وبين منطق أرسطو . . وهؤلاء هم الشراح الإسلاميون المشاؤون أو الأفلاطونيون المحدثون. القسم الثانى : فريق من الأصوليين والمتكلمين والمناطقة المتأخرين مالوا

---

(١) البانيوى : نفس المصدر — لوحة ١٣ .

إلى الرواقية ورفضوا كثيرا من عناصر منطق أرسطو، وهؤلاء هم الشراح الإسلاميون الرواقيون ، ولكنهم لم يقفوا عند هذا الحد فحسب بل أضافوا أبحاثا خاصة بهم ، أما المتكلمون والأصوليون الأولون فلم يقبلوا المنطق الأرسطاطاليسى على الاطلاق، وحاولوا إقامة منطق جديد بالكلية فى جوهره . ووقف فقهاء أهل السنة والجماعة من المنطق الأرسطاطاليسى، بل من المنطق اليونانى على العموم، موقف العداوة التامة، واصطنع بعضهم حجج الشكاك اليونانيين وأضاف إليها حججا ابتدعوها ، ولكن كان لهم بجانب موقفهم الهادم موقف آخر انشائى .

وحارب الصوفية المنطق على العموم، فهاجم السهروردى المنطق الأرسطاطاليسى أشد هجوم ، وقام بمحاولة منطقية جديدة لاختصار منطق اليونان .

هذا هو موقف مفكرى الإسلام من المنطق الأرسطاطاليسى بل ومن المنطق اليونانى على العموم، وهو موضوع بحثنا . وسنبدأ فى الباب القادم فى عرض موقف الشراح - مشائين كانوا أو رواقيين - منه . ثم نتابع فيما يلى من الأبواب موقف طوائف الإسلام التى ذكرناها آنفا منه، ثم نبين آخر الأمر الدافع الحقيقى الذى دفع بالمسلمين إلى هذا النقد ، وأى طائفة من المسلمين يتمثل فيها هذا الدافع.

الباب الأول

المنطق الأرسطاطاليسى بين أيدى الشراح

والملخصين الإسلاميين

الفصل الأول

مسائل المنطق العامة

بحث الإسلاميون إذن المنطق الأرسطاطاليسى منذ وقت مبكر .. ولكنهم لم يبحثوه كما تركه مؤلف الأورجانون نفسه ، بل خلال أبحاث مفسرة له أحيانا ، ومكملة له تارة ، ومعارضة له طوراً ، بحيث يتحتم على باحث منطق الشراح الإسلاميين أن يعود إلى التراث المنطقى الهلينى بعد أرسطو جميعه، لكى يتبين مصادر هذا المنطق الإسلامى ـ على ما فى هذه الفترة الأخيرة من تاريخ اليونان الفكرى من غموض ، فقد فقد كثير من كتب هذا العهد الأخير، وخاصة لدى المدرسة الفلسفية الحقيقية الرواقية(التى ظهرت بعد أرسطو والتى كان لها فى ميدان المنطق، كما كان لها فى بقية فروع الفلسفة الأخرى ، تفكير خاص يرى بعض المؤرخين أنه يخالف الفكر الأرسطاطاليسى) بحيث لا نستطيع بحث فلسفة الرواقيين ومنطقهم إلا فى ضوء فى دراسة غير مباشرة لنصوص غيرهم أو أعدائهم من فلاسفة اليونان. وعلى العموم إننا لا نستطيع أن نرد منطق الشراح الإسلاميين إلى مصدر واحد هو المنطق الأرسطاطاليسى ، بل دخلت فى هذا المنطق عناصر مشائية وضعها

تلامذة أرسطو من بعده، ودخلت فيه عناصر رواقية وأفلاطونية محدثة وأثرت عليه الدراسات اللغويه العربية أشد تأثير . ومن الواضح أننا لانستطيع أن نرد أصول فيلسوف من فلاسفة أو مذهب من المذاهب الفلسفية إلى مصدر فكرى واحد ، بل من المحتم أن يتأثر كل فكر إنسانى بتيارات متعددة وأفكار مختلفة .

انقسم الشراح الإسلاميون أمام هذا المنطق إلى فريقين ـ كما قلنا ـ فريق مشائى وفريق رواقى .

أما الفريق الأول فلم ير ـ اللهم إلا إبن رشد وأبو البركات البغدادى فى بعض الأحيان ـ فى هذا التراث أى تعارض أو تناقض ، وواجهوه بالمنهج التوفيقى La Méthode syncrétiste ـ هذا المنهج الذى كان ميزة الإسلاميين فى بحثهم لشتى نواحى المعرفة الانسانية ـ فجاء مزاجاً غريباً من عناصر شتى ، فاعتبروا التراث المنطقى كله وحدة نادرة المثال لأرسطو فحسب . وعلى الرغم من أن الشراح المشائين الاسلاميين وصل اليهم أن بعض هذه المباحث ليست للمعلم الأول ، إلا أنهم حاولوا ـ فى تعسف وتكلف ظاهرين ـ أن ينسبوها إليه ، وأن يعللوا هذه النسبة بما ذكره المتأخرون من شراح أرسطو اليونانيين من ناحية ، وبما شاء لهم فكرهم أن يتخيلوه من ناحية أخرى ، وسنرى هذا بوضوح فى مبحث القياسات الشرطية .

أما الفريق الرواقى فأخذ بآراء المدرسة الرواقية المنطقية فيما اختلفت فيه الرواقية مع الارسطاليسية ، ولكنه لم يذكر أن هذه الآراء تعارض آراء ارسطو ، كما أنه لم ينسبها إلى أصحابها الأصليين ، ولم يحاول أن يوفق بينها وبين الارسطاليسية نفسها .

كان هناك إذن اتجاهان متعارضان فى منطق الشراح يخالف أحدهما الآخر إلى أقصى الحدود ، وسنرى هذا فى المسائل العامة التى سنعرض لها الآن والتى تكون مقدمات المنطق كعلم .

وأولى المسائل العامة التى دخلت فى منطق الشراح الإسلاميين ولم تكن فى تراث أرسطو ، واختلف المشاؤون والرواقيون الاسلاميون فيها ـ هى البحث فى طبيعة المنطق : هل هو جزء من الفلسفة أو هو مقدمة سابقة عليها ؟ لم يعط أرسطو فكرة صريحة عن هذه المسائل ، ولكن لاحظ المؤرخون أنه ليس ثمة مكان للمنطق فى تقسيمه للعلوم النظرية.ومن هنا استنتجوا أن المنطق عند أرسطو ليس جزءا من الفلسفة ولكن مقدمة فقط لها (١) . أما الرواقية فقد اعتبرت المنطق جزءاً من الحكمة، فالحكمة عندها تنقسم إلى العلم الطبيعى والجدل والأخلاق، والجدل هو المنطق.ولم يقف الشراح الاسكندريون أمام هذين الاتجاهين المختلفين موقف الحيرة والشك ، بل سرعان ماقاموا بالتوفيق بينهما متطابقين فى ذلك مع منهجهم التنسيقى ، فاعتبروا المنطق مقدمة للفلسفة وجزءا منها فى الوقت عينه .

ويصور الخوارزمى (٢) (٣٨٧ هـ - ٩٧٧ م)هذا النزاع فى كتابه مفاتيح العلوم : « الفلسفة مشتقة من كلمة يونانية وهى «فيلاسوفيا» ومعناها محبة الحكمة، فلما عربت قيل فيلسوف ، ثم اشتقت الفلسفة منه ـ ومعنى الفلسفة علم حقائق الأشياء والعمل بما هو أصلح ، وتنقسم قسمين أحدهما الجزء النظرى والآخر الجزء العملى .

---

(١) Hamelin . Le systéme d'Aristote, p. 36 - 8

«٢» أنى مدين فى معرفة هذا النص إلى المرحوم الأستاذ الشيخ مصطفى عبد الرازق وانظر أيضا كتابه المشهور « التمهيد » .

ومنهم من جعل المنطق جزءاً ثالثاً غير هذين ، ومنهم من جعله جزءاً من أجزاء العلم النظرى ، ومنهم من جعله آلة للفلسفة،ومنهم من جعله جزءاً منها وآلة لها ».(١)

ويذكر هذا النزاع التهانوى فى صورة تقرب من الخوارزمى فيقرر أن الفلاسفة اختلفوا فى أن المنطق من العلم أم لا . فمن يذكر منهم إنه ليس بعلم فهو ليس بحكمة عنده ، إذ الحكمة علم . وأما من قال بأنه علم فإنهم اختلفوا فى أنه من الحكمة أم لا.. أما من يذكر منهم أنه من الحكمة فقد اختلفوا بينهم بأنه من الحكمة النظرية جميعا أم لا، بل بعضه منها وبعضه من العملية ،إذ الموجود الذهنى قد يكون بقدرتنا واختيارنا وقد لا يكون كذلك . والقائلون بأنه من الحكمة النظرية يمكن الاختلاف بينهم بأنه من أقسامها الثلاثة أم قسم آخر ،فمن أخذ فى تعريفها قيد الأعيان كما فى التعريفات المذكورة لم يعده من الحكمة ، لأن موضوعه المعقولات الثانية التى هى من الموجودات الذهنية »(٢) . ووجه الاختلاف بين كلام التهانوى وكلام الخوارزمى أن التهانوى لا يذكر الرأى القائل بأن المنطق مقدمة للفلسفة وجزء منها فى الوقت عينه .

ويورد صاحب كتاب جامع العلم الملقب بدستور العلماء (٣) كلام التهانوى بنصه،ثم يردده صاحب كشف الظنون،ولكن فى أسلوب مختلف قليلا . ويعرض أسعد بن على بن عثمان البانيوى فى رسالة له عن المنطق الآراء الثلاثة عرضا مفصلا (٤) .

---

١) الخوارزمى . مفاتيح العلوم « المطبعة السلفية » ص ٧٩
٢) التهانوى . كشاف اصطلاحات الفنون ج١ص ٣٨
٣) دستور العلماء . ج٣ص ٣٢٥ - ٣٢٨
٤) البانيوى . رسالة فى المنطق لوحة ٧ إلى ٩

فإذا كان يمكننا أن نستنتج من هذا أن مؤرخي العلم في العالم الاسلامي، صوروا المشكلة تصويراً دقيقاً وعرضوا الآراء الثلاثة . فانه يتحتم علينا الآن أن نذكر أثر تلك الآراء في مدرسة الشراح الاسلاميين .

أما عن الشراح المشائيين أمثال الفارابي (٣٥٣ هـ ٩٥٠ م) وابن سينا (٤٢٨هـ - ١٠٨٧م) والساوي وغيرهم - وبخاصة الأولين ،فلا نستطيع أن، نحدد فكرة ثابتةلهم عن طبيعة المنطق. أما أولهم وهو الفارابي فقدكان شارحاللفلسفة اليونانية مضطربا ، وقد شاع القلق الفكري في جميع كتاباته ، فللأفلاطونية تأثير فيها كبير ، وللأرسطاطاليسة تأثير لايقل عن الأفلاطونية، ويختلط كل هذا بالأفلاطونيه المحدثة.. ونراه هنا حتى في أوضح الموضوعات لديه وهو المنطق مضطربا قلقاً ، فبينما يعتبر المنطق جزءاً من الفلسفة في كتابه الجمع بين رأيي الحكيمين فيذكرأن موضوعات العلوم وموادها لاتخلو من أن تكون إما إلهية وإما منطقية وإما رياضية أوسياسية ، [١] ثم تردد أيضا في القول بأن المنطق جزء من الفلسفة في كتابه « تحصيل السعادة » [٢] . نراه يعود في كتاب آخر إلى القول بأن المنطق آلة للفلسفة : «وأقول لما كانت الفلسفة إنما تحصل بجودة التمييز وكانت جودة التمييز إنما تحصل بقوة الذهن على إدراك الصواب ، كانت قوة الذهن حاصلة لنا قبل جميع هذه.وقوة الذهن إنما تحصل متى كانت لنا قوة بها نقف على الحق أنه حق يقين فنعتقده ، وبها نقف على الباطل أنه باطل يقين فنجتنبه،ونقف على الباطل الشبيه بالحق فلا نغلط فيه ، ونقف على ما هو حق في ذاته وقد أشبه بالباطل فلا نغلط فيه ولا ننخدع . والصناعة التي بها نستفيد هذه القوة تسمى صناعة المنطق» [٣] ..

---

١) الفارابي . الجمع بين رأيي الحكيمين (طبع مطبعة السعادة بمصر) ص ح — ى
٢) الفارابي . تحصيل السعادة طبع حيدر آباد ص ٢٠ — ٢١
٣) الفارابي . التنبيه على سبيل السعادة (طبع حيدر آباد) ص ٢١

فى هذه الفقرة إذن يتجه الفارابى إلى عد المنطق آلة للفلسفة وقوة يقتدر بها على التفكير الصائب وعلى تجنب التفكير الخاطىء .وهذا الاتجاه يخالف اتجاهه الأول الذى كان يعتبر المنطق قسما من أقسام الفلسفة .

وكان للفارابى من الأثر العميق فى المدرسة الإسلامية الفلسفية من بعده فى هذه الناحية الشيء الكثير ، بحيث نرى فكرته المضطربة عن طبيعة المنطق فى كتب من جاءوا بعد. فنرى اخوان الصفاء ـ وهم طائفة اسماعيلية غنوصية قائمة ، وقد ظهرت رسائلهم فى النصف الثانى من القرن الرابع ـ يقسمون العلوم الفلسفية إلى أربعة أنواع : أولها الرياضات والثانى المنطقيات والثالث العلوم الطبيعيات والرابع العلوم الآلهيات (١) ويقولون فى مكان آخر إن العلوم الفلسفية أربعة: الرياضيات والمنطقيات والطبيعيات والإلهيات .

ومع عد إخوان الصفاء المنطق جزءاً من الفلسفة ، فإنهم يفردون فصلا للمنطق عنوانه « فصل فى أن المنطق أداة الفيلسوف » (٢) جاء فيه : «وأعلم بأن المنطق ميزان الفلسفة، وقد قيل إنه أداة الفيلسوف، وذلك أنه لما كانت الفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة ، صار من الواجب أن يكون ميزان الفلسفه أصح الموازين ، وأداة الفيلسوف أشرف الأدوات (٣) ».

أما الشارح الثانى للتراث اليونانى الفلسفى ابن سينا (وقد كان ابن سينا تلميذا ممتازا للفارابى ، بل إن أفلاطونية الاستاذ تكمن أيضا فى كتابات التلميذ ، ثم تطويهما جميعا الأفلاطونيه المحدثة .أما فى المنطق، فقد كتب فيه ابن سينا كتاباته الطويلة

---

(١) اخوان الصفا . الرسائل (طبع المطبعة العربية بمصر سنة ١٩٢٨ م) ج١ ص ٢٣
(٢) اخوان الصفا . الرسائل ج١ ص ٣٤٢
(٣) ابن سينا : منطق المشرقيين : ص ٨

واضطرب فيها كاستاذه) فنراه فى هذه النقطة التى نحن بصددها يذكر فى إحدى رسائله : « العلم الذى هو آلة للانسان موصلة إلى كسب الحكمة النظرية والعملية واقية عن السهو والغلط فى البحث والروية ... » ثم يذكر بعد ذلك أن المنطق من الحكمة . ويذكر فى كتاب آخر أن أقسام العلوم النظرية أربعة : « العلم الطبيعى والعلم الرياضى والعلم الآلهى والعلم الكلى »(١) ثم يجمع ابن سينا بين الرأيين فى الشفاء فيعتبر المنطق مقدمة للفلسفة وجزءاً منها فى الوقت عينه(٢)، وهذا الرأى الأخير يأخذ به الشراح المشاؤون جميعاً .

ولكن من الخطأ القول بأن الفكرة الرواقية أهملت أو أنها عرضت فحسب لدى بعض مؤرخى العلوم كرأى من الآراء ، بل إن هناك كتبا منطقية عدة ألفت طبقا للرأى الرواقى فى هذه المسألة، وأستند فى هذا إلى فقرة لابن خلدون يؤرخ فيها للمنطق لدى المتأخرين ، يقول : « إن المتأخرين لم ينظروا فى المنطق على أنه آلة العلوم ، بل اعتبروه من حيث أنه فن بذاته، وإن أول من تكلم فيه على هذا النمط هو فخر الدين الرازى (٦٠٦ هـ) ومن بعده أفضل الدين الخونجى » ٣) (توفى يوم الأربعاء خامس شهر رمضان سنة ٦٤٦)، وليس لدينا مع الأسف شىء من كتب هؤلاء المفكرين المنطقية لتوضح لنا المسألة توضيحا أكثر .

وتتصل بهذه المسألة مسألة ثانية على جانب من الخطورة فى تاريخ المنطق كله وهى أن أرسطو لم يقتصر على جعل المنطق صوريا بل تعرض لمباحث مادية ،

---

(١) ابن سينا . رسالة فى أقسام العلوم العقلية (رسالة التاسعة لابن سينا من مجموعة الرسائل . (مطبعة كردستان العلمية بمصر سنة ١٣٢٨ هـ)

(٢) ابن سينا . الشفاء . (نسخة مصورة . مكتبة الجامعة المصرية رقم ٢٦٠٥) لوحة ٤ ب .

(٣) ابن خلدون . مقدمة ... ص ٣٤٤

فاعتبر المنطق عنده صوريا وماديا فى وقت واحد . وهذا ما يعبر عنه البانيوى بالمنطق المستعمل والمنطق المعلم. ولكن الرواقيين أرجعوا المنطق إلى صورية بحتة، وتابع كثيرون من الإسلاميين هذا الاتجاه الأخير ... وهذا ما يردده ابن خلدون فى فقرته الهامة فى مقدمته ، فيقرر أن المتأخرين غيروا اصلاح المنطق وأن من هذا التغيير « تكلمهم فى القياس من حيث انتاجه للطالب على العموم لا بحسب مادته، وحذفوا النظر فيه بحسب المادة - أى الكتب الخمسة : البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة (١) . ونرى هذا فى شروح إيساغوجى جميعها وفى حاشية العطار على الخبيصى (٢) . بل إن الساوى يذكر فى كتابه - مع تأثره الشديد بابن سينا - أنه سيقتصر فقط على عرض طريق اكتساب التصور والتصديق الحقيقيين وهما الحد والبرهان، وأنه لن يبحث فى الجدل والخطابة والشعر لأنهما لا يفيدان اليقين المحض (٣).

المسألة الثالثة: وتتصل بصورية المنطق ومادته مسألة محتويات الأورجانون وأقسامه ، فقد كان الأورجانون يشمل عنـــد أرسطو المقولات والعبارة والتحليلات الأولى والتحليلات الثانية والجـدل والسفسطة . ولكن شراح أرسطو اليونانيين أضافوا إليها الشعر والخطابة . ووضع المتأخرون من الشراح الإسكندريين إيساغوجى مقـــدمة لهذه الكتب ، وتابعهم الشراح المشاؤون الاسلاميون . غير أن المتأخرين من المناطقة أو الشراح الرواقيين لم يأخذوا بهذا الرأى ، بل كان لهم رأى يخالف الاثنين ويتفق مع نظرتهم

---

(١) ابن خلدون . مقدمة ... ص ٣٤٤

(٢) حاشية العطار على الخبيصى (طبعة القاهرة ١٣١٨ هـ) لا يبحث إلا فى التصـور والتصديق .

(٣) الساوى . البصائر النصيرية : ص ٣

العامة عن المنطق ـ أنه المذهب الصورى البحت، فحذفوا كما قلنا التحليلات الثانية والجدل والخطابة والشعر والسفسطة وهى التى تبحث فى مادة المنطق . ويبدو الأثر الرواقى هنا واضحا تمام الوضوح .

المسألة الأخيرة العامة التى ينبغى بحثها هى : تقسيم المواد المنطقية نفسها فى كتب الشراح الإسلاميين . فإن هذه الكتب تبدأ بالتقسيم المشهور للعلم إلى تصور وتصديق. والطريق الذى تتوصل به إلى التصور هو الحد، وإلى التصديق هو القياس ، والمنطق هو هذان المبحثان . وقد نقل اللاتين هذا التقسيم عن العرب ، يقول(١) St. Thomas :

« Apud Arabes prima operation intellectus vocatur imagination secunda autem vocatur fides, ut patet ex verbis commentatoris ,, in lll de Anima : de Ver , 9. 14, a.

« أى » أن العملية العقلية الأولى عند العرب هى التصور ، بينما العملية الثانية هى التصديق ، ويعرف هذا تماما من كلمات الشارح على الكتاب الثالث للنفس .»
وهذا الشارح هو ابن رشد ويقول Albertle Crand :

' Averroes , in commentario libri de Anima tangit intellectum qui est ut fides, et intellectum qui est ut formatio" Sum de Creai, ll, 9. 54, a. l, 9. 2, Obj 6.

« أى أن ابن رشد فى شرحه على كتاب النفس يبحث فى العملية العقلية التى هى التصديق ـ والعملية العقلية التى هى التصور» .

إنتقل إذن تقسيم المنطق إلى تصورات وتصديقات إلى اللاتين عن طريق مفكرى الإسلام، وكان له أثر كبير فى دراستهم للمنطق. ولكن لا يعنينا هذا

---

(1) Chenu : Revue des sciences philosophiques et théologiques (1938) XXVII. p. 6 – 68.

الآن بقدر ماتعنينا مشكلة من أدق المشاكل ، وهى تحديد المصدر الذى استمد منه الإسلاميون هذا التقسيم . اختلف باحثو المنطق الإسلامى فى هذه المسألة اختلافا كبيرا ، ولكن لم يصل واحد منهم إلى نتيجة حاسمة. غير أن الرأى السائد هو أن فكرة التقسيم رواقية المصدر ، وأن الإسلاميين استمدوا هذا التقسيم من الرواقية (١).

وهذه الفكرة منقوضة من أساسها لسببين : أولهما أن المنطق الراقى منطق حسى لايعترف إلا بوجود الأشخاص ـ وهذا هو الاتجاه الإسمى عند الرواقية ـ وينكر استناد الماهيات إلى الجنس والفصل . والحد عند الرواقية هو تحديد الصفات الخاصة لكل موجود فقط (٢) ، وهذا الاتجاه يخالف جوهر نظرية التصور كما يفهمها المشاؤون الإسلاميون . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ـ وهذا ما يحسم البحث فى المسألة نهائيا ـ إننا نجد فكرة تقسيم العلم إلى تصور وتصديق لدى أرسطو ، فهو يبدأ الفصل السادس من المقالة الثالثة من كتاب النفس بقوله « إن العلم ينقسم إلى تصور وتصديق » (٣) وهذا مايجعلنا نجزم بأن التقسيم المذكور أرسطاليسى بحت .

غير أنه ينبغى أن نلاحظ أن الرواقيين أنفسهم قبلوا فكرة التقسيم إلى تصور وتصديق ، ولكنهم لم يقبلوا جوهر هذا التقسيم بل صوروه ـ كما قلنا ـ فى صورة مذهبهم الإسمى . وهنا نجد أنفسنا أمام مشكلة أخرى : هل عرف الشراح الإسلاميون مذهب الرواقيين فى التصور ؟ أما عن الشراح المشائين

---

(١) Brochard : Etudes de phil. anc. et mod. p. 221

(٢) Aristote : De l'ame(traduction Par Tricot, Paris 1936) L. 1. p. 124,.

الإسلاميين ، فلا نجد خلال أبحاثهم أثراً للرواقية فى هذه الناحية ، ولكن يتبين لنا خلال أبحاث المتكلمين والأصوليين الذين بحثوا فى المنطق الأرسطاليسى بعض العناصر الرواقية . ومع أن كتب فخر الدين الرازى المنطقية لم تصل الينا إلا أننا نستطيع أن نرجح ـ طبقا لفقرة ابن خلدون السالفة الذكر ولبعض الفقرات المنطقية الباقية لنا فى كتبه الكلامية (١) ـ وجود جانب كبير من الآراء الرواقية فى منطقه .

وسنبحث فى الفصلين القادمين موقف الإسلاميين من مباحث التصور والتصديق عند اليونان ــ أرسطو ومن بعده ـ وما أضاف الإسلاميون من أبحاث . ولكن ليس معنى هذا أننا سنقوم بعرض كامل مفصــل للمنطق الأرسطاليسى فى مدرسة الشراح الإسلاميين ، بل سنعالج فقط نقطا غامضة فى تاريخ المنطق عندهم .

(١) فخر الدين الرازى « المباحث الشرقية » (طبعة حيدر أباد) جـ١ ص ٤٤٩

الفصل الثانى

مبحث التصورات

منطق الشراح ينقسم ـ كما قلنا إلى قسمين : التصور والتصديق .

وبواسطة التعريف نتوصل إلى التصور ، وبواسطة القياس نتوصل إلى التصديق، ويرى ابن سينا أن التصور هو العلم الأول، ويكتسب بالحد وما يجرى مجراه ، ويعطى مثالا هو تصورنا ماهية الإنسان. وهنا فهم كامل لطبيعة مبحث التصورات عند أرسطو ، فالتصور هو الوحدة الفكرية الأولى للعقل نصل اليه بالتعريف أى نصل به إلى الماهية (١). فأهم مباحث التصورات إذن هو التعريف بالحد ، كما أن أهم مباحث التصديقات هو القياس وسنبحث فى هذا الفصل مبحث التصورات... ومبحث التصورات يشمل أقساما ثلاثة : أولا ـ البحث فى الألفاظ من حيث صلتها بالمعانى . وثانيا البحث فى المعنى فى ذاته . فإذا ماتكون لدينا هذان القسمان ـ البحث فى اللفظ والبحث فى المعنى ـ تكامل لنا عنصرا الحد، فنصل بذلك إلى القسم الثالث الجوهرى من التصورات. ونحن فى بحثنا لهذه الأقسام سنحاول على الخصوص توضيح المسائل الآتية :

أولا ـ العناصر التى أضافها الشراح الإسلاميون . فقد أضاف الاسلاميون بعض الأبحاث وخاصة اللغوية منها، والتى لا نجد لها شبيها لا فى منطق أرسطو ولا فى منطق الشراح اليونانيين .

ثانيا ـ سنعرض العناصر الرواقية المنطقية التى دخلت فى منطق الشراح

---

(١) ابن سينا. النجاة ص ٣ وأنظر النشار : المنطق الصورى ص ٨٠

بالإسلامين والتي تكون ـ هي والعناصر الخاصة والأرسططاليسية ـ منطقهم

ثالثا ـ سنحاول أن نبين أثر بعض مباحث التصورات في مباحث اللغة والأصول، ولا تظهر هذه المسائل بوضوح بقدر ماتظهر فى أول أقسام التصورات وهى مباحث الألفاظ .

وسنعرض الآن لمباحث التصورات على التوالى موضحين تلك العناصر التى ذكرناها على الخصوص ، وأول مباحثها كما قلنا هو مبحث الألفاظ .

مباحث الألفاظ: وجاءت صلة تلك المباحث بالمنطق على العموم وبالتصورات على الخصوص من أن التصور ـ كما يعرفه المناطقة ـ هو إدراك المفرد ،والمفرد ليس إلا لفظا . وتحت تأثير هذا أخذ الإسلاميون يتدارسون الألفاظ دراسة واسعة لم يبحثها من قبل صاحب الأورجانون ، معللين هذا بأنهم لن يبحثوا فى اللفظ فى ذاته بل فى اللفظ من حيث صلته بالمعانى .وهذه فكرة تسود فريق الشراح الإسلاميين جميعهم نجدها عند ابن سيناوالغزالى كما نجدها عندالمتأخرين، ولم يشذ عن ذلك سوى أبى البركات البغدادى ، فقد تنبه أبو البركات إلى أن هذه الأبحاث غريبة عن منطق أرسطو ، فأنكر أن يكون موضوع المنطق هو « الألفاظ من حيث تدل على المعانى لأن هذا هو علم اللغات »(١) .

أما صلة المنطق باللغة فهى صلة عرضية كدخول اللغة فى سائر العلوم والصناعات ، ويشبه هذا القول بأن الكتابة من المنطق لأن المنطق يكتب فى الكتب . ومع أن أبا البركات لايوافق على اعتبار مباحث الألفاظ من المنطق إلا أنه يسير على نسق المشائين الاسلاميين فيبحثها أيضا فى كتابه ، ويبدأ هذه

---

(١) أبو البركات البغدادى . المعتبر (طبع دائرة المعارف النظامية بالهند) ح ١ ص ٦

الأبحاث اللفظية - كما تبدأ كتب المنطق الأخرى - بالبحث المشهور : « دلالة الألفاظ على المعانى » .

والبحث فى الألفاظ عند الاسلاميين ينظر إليه من خمسة أوجه :

أولا - من ناحية دلالة اللفظ على المعنى .

ثانيا - من ناحية قسمة اللفظ إلى عموم المعنى وخصوصه .

ثالثا - النظر فى اللفظ من حيث الإفراد والتركيب .

رابعا - النظر فى اللفظ نفسه .

خامسا - نسبة الالفاظ إلى المعانى .

أولا - دلالة الألفاظ على المعانى : يضع الشراح الإسلاميون - رواقيين كانوا أو مشائين ، متقدمين كانوا أو متأخرين - هذا التقسيم فى مقدمة أبحاثهم ، ماعدا بعض المناطقة القلائل أمثال أبى الصلت الدانى فى كتابه تقويم الذهن (١)، فإنه لم يبحث فى دلالة الألفاظ على المعانى . ويتكون هذا البحث فى إيجاز مما يأتى : دلالة اللفظ على المعنى ينظر إليها من ثلاثة أوجه ... ١ - دلالة المطابقة ، وهى دلالة اللفظ على المعنى الذى وضع له ، كدلالة الانسان على الحيوان الناطق ودلالة البيت على مجموع الجدار والسقف . ٢ - دلالة التضمن، وهى دلالة على جزء من أجزاء المعنى المتضمن له ، كدلالة الانسان على الحيوان أو على الناطق وحده وكدلالة البيت على الجدار أو السقف. ٣ - دلالة الالتزام، وهى استتباع أمر يكون ملازما للمعنى ولكن خارجا فى الوقت عينه عن ذاته - كدلالة السقف

---

(١) أبو الصلت الدانى . تقويم الذهن (طبعة مدريد سنة ١٩١٥) لم يذكر الدانى فى كتابه مباحث الألفاظ ومباحث الجزئى والكلى والذاتى والعرضى - ولم يتكلم فى قوانين الحد.

على الجدار والمخلوق على الخالق. ويسمى السهروردى دلالة المطابقة بدلالة القصد والتضمن بالحيطة، والالتزام بالتطفل .

توسع الشراح الاسلاميون وخاصة المتأخرون منهم فى هذه الأبحاث وبنوا عليها تفريعات لغوية كثيرة. ولكن ماهو المصدر الذى استمدمنه الإسلاميون هذا التقسيم ؟

إن من الثابت أن هذا التقسيم لم يعرفه المنطق الأرسططاليسى على هذه الصورة كما لم يعرفه منطق الشراح اليونانيين . أمامنا إذن إحتمالات ثلاثة : أولها أن الإسلاميين ابتدعوا ـ تحت تأثيرات لغوية ـ هذا التقسيم. ثانيها أنهم استمدوا هذا البحث من الرواقية ، خاصة وقد وصلتنا عن الرواقية فكرة « الدلالة » و«المدلول» ، فمن المحتمل أن تكون فكرة الدلالة عند الإسلاميين تمت بسبب إلى بعض هذه المباحث ، وإن كنا لانستطيع أن نجزم بالمسألة إلى أى درجة من درجات اليقين . ثالثها ، وهو أرجح الاحتمالات : أن الاسلاميين استمدوا أو عرفوا هذه الفكرة ـ أى فكرة الدلالات ـ من الرواقية ، مع وجود فكرة أخرى عن هذا البحث لديهم. ويثبت هذا أن بعض المناطقة يبحثون فى بيان معنى الدلالة عند المناطقة وعند النحاة واختلافه عند كل فريق منهم : فالدلالة عند المناطقة « كون الشيء بحيث يلزم من تصوره تصور شيء آخر » ، وتنقسم هذه الدلالة المنطقية إلى الدلالة على المعنى الحقيقى (مطابقة) والدلالة على جزء المعنى (تضمن) والدلالة على لازم المعنى (التزام). ويضع النحاة تعريفاً آخر للدلالات يخالف التعريف المنطقى ، فيعرفون الدلالة بأنها « فهم المعنى من اللفظ المستعمل فيه ، فإن كان المعنى موضوعا للفظ فهو مطابقة ، وإن كان موضوعا لجزئه فهو تضمن ، وإن كان خارجا عنه فهو التزام . ومن الممتنع

عند أهل العربية اتحاد هذه الدلالات فى استعمال واحد كما هو الحال عند المناطقة (١) .

يتبين لنا من هذا أن المسألة بحثت من وجهتين مختلفتين، وأنه كان الإسلاميين تفكير خاص فيها. كما أنه من المرجح ـ كما قلت من قبل ـ أن تكون فكرة الدلالة المنطقية قد دخلت إلى الشراح الإسلاميين من المنطق الرواقى .

أما القسمة الثانية من مباحث الألفاظ فهى « قسمة اللفظ بالنسبة إلى عموم المعنى وخصوصه »، أى انقسامه إلى جزئى وكلى: فالجزئى ما يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ، والكلى ما لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه . أثر هذا البحث على متأخرى الأصوليين فى كتاباتهم عن الخاص والعام ... نجد هذا بوضوح لدى الآمدى (٢) وهو أصولى متكلم ، كما نراه لدى ابن الحاجب (٣) ، وصاحب مسلم الثبوت (٤) ، والزركشى (٥) .

وتقسيم اللفظ إلى جزئى وكلى تقسيم أرسطاليسى بحت (٦) وقد تابع الشراح المشاؤون هذا التقسيم، وإن كان بعض الأصوليين يثيرون فيه بعض المشاكل اللغوية التى لم يبحثها أرسطو ، ومن أهم هذه المشاكل : اتصال الألف واللام بالاسم المفرد ، هل تجعله يفيد الاستغراق والعموم ؟ فإذا ما قلنا الإنسان خير

---

١) محب الدين عبد الشكور . شرح سلم بحر العلوم (طبع دلهى بدون تاريخ) ص ٤٢

٢) الآمدى . الإحكام فى أصول الأحكام ج ٢ ص ٩٢

٣) ابن الحاجب . مختصر المنتهى (طبعة القاهرة بدون تاريخ) ص ١٠٤

٤) البهارى . مسلم الثبوت « طبعة القاهرة بدون تاريخ » ص ١٩٤

٥) الزركشى . البحر المحيط « مخطوط » الجزء الأول — مبحث الخاص والعام .

٦) Hamelin : Le systéme D' Aristote, P. 129

من الحيوان والرجل خير من المرأة، هل نعتبر أن هذه الأسماء لا تقضى الاستغراق بمجردها لأنها مفردة، ولكن توصلنا إلى عموميتها لوجود قرينة تثبت هذا العموم وهى تفضيل الإنسانية عن الحيوانية والذكورة على الأنوثة ؟ اتفق الأصوليون على هذا ، بينما يرى المناطقة أن اللفظ الكلى يقتضى الاستغراق بمجرده ولا يحتاج إلى قرينة زائدة فيه . وعلة الأختلاف ـ وهى مسألة على جانب من الدقة ـ أن الأصوليين يرون أن الاسم المفرد ، أى الإنسان أو الرجل، لا يقتضى الاستغراق لأنه موضوع بازاء الموجودات الشخصية ، فهو صورة منها ، فهو إذن جزئى ما لم توجد صفة أو قرينة ترتفع به إلى مقام العموم . أما المناطقة فيقررون أن الانسان مثال مجرد للانسان الجزئى أو هو مجموعة الصفات التى تطلق على الانسان ، فهو إذن كلى بذاته (١).

أما القسمة الثالثة الالفاظ : فهى تقسيم اللفظ من حيث الإفراد والتركيب، فينقسم اللفظ إلى مفرد ومركب : فالمفرد هو مايدل جزؤه على جزء معناه ، والمركب مالا يدل جزؤه على جزء معناه (٢) . استمد الاسلاميون هذا التقسيم من أرسطو (٣) ولكنهم لم يتوقفوا عند مجرد الفكرة الارسطاطاليسية ، بل اعتبر المتأخرون من الشراح القسمة ثلاثية لا ثنائية ـ مفرد ومركب ومؤلف. والفرق بين المركب والمؤلف أن المركب هو مايدل جزؤه على معنى ليس جزء معناه ، والمؤلف هو مايدل جزؤه على جزء معناه . ثم ينقسم المركب إلى المركب الاضافى كغلام زيد ، والمركب التقييدى كحيوان ناطق ، والمركب الاسنادى

---

(١) الغزالى . معيار العلم (طبعة القاهرة سنة ١٣٤٦ هـ) ص ١٥

(٢) شرح سلم . بحر العلوم . ص ٤٣

(٣) Aristote : Herm, 16a, 17 — 16b 21

كزيد قائم . . وتحت المفرد الأسم والفعل والحرف (١). لاشك أن هذه ابحاث لغوية بحتة استند الأسلاميون فى بحثها إلى مااعتقدوه من وجود صلة وثيقة بين المنطق واللغة ، وانتج لنا هذا تفكيرا منطقيا لغويا دقيقا .

اما القسمة الرابعة للألفاظ فهى للفظ فى نفسه ، وهى تتصل بالقسمة الثالثة تمام الاتصال ، وقد ذكرناها آنفا ، وهى انقسام المفرد إلى اسم وفعل وحرف . وقد اهمل ابن سينا ذكر هذا التقسيم فى باب التصورات فى الشفاء ومنطق المشرقيين، ولكنه الحقه فى الكتاب الأول بمباحث العبارة ، أما فى النجاة فقد الحقه بمباحث التصورات (٢) . والسبب الذى دعا ابن سينا إلى بحثه فى باب القضايا أن القضية عند أرسطو لاتتكون إلا من هذه العناصر الثلاثة : الإسم والفعل والحرف . أو على حد تعبير المناطقة : من اسم وكلمة وأداة. اما اغلب المناطقة المتأخرين فبحثوا هذا التقسيم فى باب التصورات (٣) ، ولكن لايختلف بحثهم الموضوع عن بحث ابن سينا ، وإن كان ابن سينا نفسه لا يتوقف عند التقسيم الارسطاليسى ، بل يحاول أن يقارن مقارنة دقيقة بين هذا التقسيم وتقسيم النحاة للجملة .

أما موجز تقسيم اللفظ فى نفسه فهو أن الإسم « لفظة دالة بتواطؤ ، مجردة عن الزمان ، وليس واحد من اجزائها دالا على الإنفراد (٤) » أى أن الإسم لا يدل أية دلالة على زمان من الأزمنة الثلاثة ، كما أن أى جزء من أجزائه لايدل على شىء على الإطلاق ، فى قولنا « الإنسان » لا يوجد جزء من أجزائه يراد

---

(١) حاشية الباجورى على السلم : ص ٣٣ .

(٢) ابن سينا ، النجاة ، القاهرة ... ، ص ١٦ .

(٣) شرح مطالع الأنوار ص ٣٧ .

(٤) ابن سينا : الشفاء ـ نسخة مصورة ، جامعة القاهرة) لوحة ٣٨ أ .

به جزء من المعنى إذا كان المقصود بهذا اللفظ تحديدنا لجملة اللفظ « إنسان » . أما الكلمة فهي لفظ مفرد يدل بالوضع على المعنى وعلى زمان ذلك المعنى . ثم يقارن ابن سينا بين الكلمة عند المناطقة والفعل عند النحاة ، ويقرر أنه ليس من المحتم أن يكون كل فعل عند النحاة كلمة عند المناطقة ، لأن المضارع غير الغائب ـ أى المتكلم والمخاطب ـ فعل عند النحاة ولا يعتبر كلمة عند المناطقة ، لأن المضارع غير الغائب مركب ، والمركب غير كلمة [١] .

وينقسم كل من الاسم والكلمة إلى : (١) محصل وغير محصل (٢) وإلى ماهو قائم وما هو مصرف . ويلاحظ ابن سينا أن العربية لم تعرف الأسماء والكلمات غير المحصلة أى المعدولة ، وأنها تعرف فقط فى اليونانية والفارسية . ولذلك لانجد أمثال هذه الكلمات إلا فيما نقل عن اليونان من فلسفة وغيرها [٢] . ويردد هذا أيضا أبو الصلت الدانى : « أما غير المحصل من الإسم والكلمة فغير موجود فى لساننا هذا إلا مبتدعا مولدا ، ومعناه العام رفع الشيء من أمر موجود كما تقول فى السماء لا خفيفة ولا ثقيلة » [٣] . كما يلاحظ أن الكلمة القائمة ليس لها نظير فى العربية ، بل إن العرب يستعملون كلمات المستقبل بمعنى الحال ، فمثلا إذا قلنا « زيد يمشى » فنحن نقصد أنه يمشى فى الحال . وأحيانا يستعير العرب للزمن الحاضر الزمن الماضى فيقولون : زيد صح ـ أى أتاه البرء فى الحال . أما المصرفة فهى ما تدل على أحد الزمانين اللذين يتوسطهما الحاضر ـ أى الماضى والمستقبل [٤] .

---

(١) المصدر نفسه ، لوحة ٣٩ ا و ب

(٢) أبو الصلت الدانى ، تقويم الذهن ص ١٤ .

(٣) نفس المصدر ص ١٥ .

(٤) ابن سينا : الشفاء لوحة ٣٩ ب والساوى : البصائر ص ٤٦ .

نرى من هذا أن الشراح الإسلاميين يحاولون أن يدخلوا بتلك التقاسيم الأرسطاليسية فى صميم المسائل اللغوية ، ودعا استناد هذه الأبحاث إلى اللغة اليونانيــة أن قام من علماء أهل السنة من نادى بأن المنطق اليونانى يستند إلى خصائص اللغة اليونانية فهو منطقها ، ومن ثمة فلا حاجة للمسلمين به لأن تراكيب العربية تخالف تراكيب اليونانية . وهذا الإعتراض وجيه إلى حد كبير يدل على عمق فهم المسلمين لما بين اللغة اليونانية والمنطق اليونانى من صلة .

التقسيم الخامس : فى نسبة الألفاظ إلى المعانى ـ وهـــذا التقسيم أثر وتأثر بالدراسات اللغوية العربية مع أنه فى جوهره أرسطاليسى ، فالألفاظ تنقسم ـ من حيث نسبتها إلى المعانى ـ إلى : المتواطىء والمشترك والمترادف والمتزايل . وقد توسع الإسلاميون فى هذا البحث ، لكن لا فى جوهره ، بل فى ابتداع أقسام جديدة يمكن ردها ببساطة إلى الأقسام الرئيسية التى وضعها أرسطو . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى إن لهذا البحث صلة كبيرة بالأبحاث الأصولية ، فالأصوليون كتبوا أبحاثا طويلة فى الترادف والإشتراك ، ففريق منهم أنكر وجود الترادف فى اللغة العربية وأخذ يذكر اشتقاقات مختلفة الألفاظ المترادفة (١) . ولا يوافق فخر الدين الرازى على هذا ويقرر أن عمل الإشتقاقيين هذا ليس إلا تعسفا لا يقبله عقل ولا نقل ، ثم يأخذ فى شرح الدواعى إلى الترادف وهى أولا : تعدد الوضع وتوسيع دائرة التعبير وتكثير وسائله ، وهو مايسميه النحاة وأهل اللغة بالافتنان ، أو تسهيل مجال النظم والنثر وأنواع البديع ، وقد يحصل به التجنيس والتقابل والمطابقة . ثانيا : تسهيل تأدية المقصود بإحدى العبارتين عند تساوى الأخرى .

---

(١) فخر الدين الرازى : المحصول ، مخطوطة لم تنشر ، الباب الرابع فى أحكام الترادف والتوكيد .

أما حجج الذين أنكروا الترادف فحجتان : الأولى أنه يؤدى إلى الاختلاف فى الفهم ، فقد يعلم الإنسان لهذا المعنى لفظا ويعلم الآخر لفظا آخر ، ومع تأدية اللفظين لمعنى واحد فلا يعلم كل واحد منهما أن لفظ الآخر يدل عليه . . وحينئذ يتعذر التفاهم بينهما . الحجة الثانية : ان الإسم المترادف يتضمن تعريف المعرف وهو خلاف الأصل . وأنكر الحكيم الترمذى ـ وهو صوفى ممتاز ـ الترادف فى كتاب له على جانب من الأهمية هو « الفروق ومنع الترادف » (١) .

حل بعض المتكلمين المسألة حلا وسطا : فالألفاظ المترادفة هى ألفاظ يشرح بعضها بعضاً، الجلى منها يشرح الخفى .. فهى ليست إلا نوعا من الحد ، لأن الحد هو تبديل لفظ خفى بلفظ أوضح منه تنبيها للسائل (٢) .

وتعرض اللفظ المشترك أيضا لما تعرض له اللفظ المترادف : هل نجيزه أم لانجيزه ، هل نتوصل به إلى المقصود أم لا نتصل ، هل كلمة «قرؤ» مشتركة بين الحيض والطهر ، أم إنها لواحد منهما فقط ؟ اختلف الأصوليون فى هذا اختلافا شديدا (٣) .

يمكننا أن نقرر إذن : أن مسألة المترادف والمشترك كانت على جانب

---

(١) هذا الكتاب مصور فى دار الكتب — ويحاول الترمذى فى هذا الكتاب أن يثبت أنه ليس فى العربية مترادفات . وأدى هذا الرأى إلى وجود بعض الخلاف بين الترمذى والأحناف لأنه إذا كان الأحناف يرون مثلا أن قول ، الله أجل ، فى مدخل الصلاة يجزى المصلى لأن « أجل » تؤدى معنى « أكبر » فإن الترمذى لا يرى هذا بل يقرر « وجود اختلاف المعنى بين اللفظين » .

(٢) الرازى : المحصول ، الباب الرابع .

(٣) نفس المصدر : الباب الخامس فى الإشتراك .

كبير من الأهمية لدى علماء الأصول . ومما لاشك فيه أن الأصوليين الأرسطاليسيين - أى الذين كتبوا مقدمات كلامية فى أول أبحاثهم - تأثروا بالمنطق الأرسطاليسى . ولكن ليس معنى هذا أن هذا التقسيم كان غريبا عن المسلمين ، إننا لانستطيع أن ننكر وجود أسماء مترادفة ومشتركة ومتزايلة فى لغة من اللغات ، ولكن الأصوليين الأرسططاليسيين اكتسبوا من أرسطو استقرار التقسيم واتجاههم به اتجاها منطقيا .

هذه هى نماذج مباحث الألفاظ فى منطق الشراح الإسلاميين . وقد تبين ما قلناه من أن هؤلاء الشراح لم يقفوا عند حد العناصر الأرسططاليسية ، بل أضافوا أبحاثا خاصة بهم وأبحاثا أخرى رواقية ، ومزجوا هذين العنصرين بالعنصر الأرسططاليسى ، ويكون هذا المزيج دائما منطق الشراح الإسلاميين .

مبحث المعنى فى ذاته : وهو يتصل بالبحث السابق ، مبحث المعانى . لأن اللفظ كما قلنا لايشتغل به المنطق إلا من حيث صلته بالمعنى ، فالمعنى - من حيث هو ثابت فى نفسه - هو الغاية من البحث فى اللفظ ، مع العلم بأن المعنى تدل عليه الألفاظ ، إذ من البديهى أننا لانستطيع تعريف المعنى بدون اللفظ . وقد خلا هذا البحث عند الشراح الإسلاميين من الأبحاث اللغوية ، لأن طبيعته نفسها تستلزم هذا الخلو ، إذ هو بحث فى المعنى فى ذاته . ودخلت فى هذا البحث - كما هو مقرر - عناصر غير أرسططاليسية ، وسنحدد مكان تلك العناصر فى ثنايا مناقشتنا لهذه المباحث .

نسبة المعانى إلى مداركنا : وأول ما نلقاه من تلك المباحث هو نسبة المعانى إلى مداركنا ، أو بمعنى أدق ، كيفية الحصول على تلك المعانى . إننا نتوصل إلى

تلك المعانى عن طريقين : طريق الإحساس وطريق الاستدلال العقلى(١). وليس هذا البحث فى الواقع منطقيـــا فى ذاته ، بل هو يتصل بنظرية المعرفة ، ويعالجه الإسلاميون علاجا ميتا فيزيقيا بحتاً يتصل بأفلاطون من ناحية ، وبالأفلاطونيـة المحـدثه من ناحيـة أخرى . وليس يهمنـــا هنا عرض تلك المبـاحث الميتافيزيقية وبحثهـا ولـكن أحب أن أشير إلى أنه يتصـل بتقسيم الموجـودات إلى محسوسة ومعقولة تقسيم آخر يشترك فيه أيضا المنطق والميتافيزيقا ، وهو تقسيم الموجودات إلى شـخصية معينة . . أى الموجودات الجزئية، وإلى أمور عامة . أى الكليات. أما الأولى فنتوصل إليها بالإحساس، ومن أمثلتهـا زيد وعمر وهذا الفرس وهـذه الشجرة وهذا النجم وهذا السواد وهذه الإرادة،لأن التشخيص والتعين يطرأ على الأعراض والجواهر ، ويختلف عين كل واحـد من هذه الأعيـان عن عين الآخر . ولـكن ليس معنى تخـالفها أنهـا لاتتشابه من وجوه ، بل هى فى الواقع تتشـابه ، فالفرس والإنسـان يتشابهان فى الحيوانية ، وهذه الأمور المتشابهة هى الأمور الكلية العـــامة . ثم قد يتشابة بعض الأفراد المتشابهة فى تلك الأمور الكلية العامة فى امور اخرى خاصـــة بها كتشابه زيد وعمرو وغيرهما فى البياض أو زرقة العينين . ومن هنا انقسمت المعانى أو الصفات إلى ذاتيه مـقومة وإلى عرضـية . والعرضى ينقسم إلى عرضى مفارق وعرضى غير مفارق أى لازم . وقسمة هذا العرضى إلى مفارق ولازم لم يذكرها أرسطو ، ولـكن استمدها الأسلاميون من إيساغوجى . وينقسم الذاتى المقوم إلى : مالا يوجد شىء أعم منه ، وهو الـكلى الذى تندرج تحته كليات أخص منه ، ويسمى هـذا بالجنس ، ويعرفونه بأنه المقول فى جواب ماهو على كثيرين مختلفين بالحقيقة . وإلى مايوجد شىء أعم

---

(١) الغزالى : المعيار ص ٣ .

منه وهو الكلى الذى يندرج تحت كلى أعم منه،ويسمى هذا بالنوع ، يعرفونه بأنه المقول فى جواب ماهو على كثيرين مختلفين بالعدد . وإلى مايكون خاصا لأفراد حقيقة واحدة،ويسمى هذا بالفصل،ويعرفونه بأنه المقول فى جواب أى شىء هو جوهره،وينطبق على أفراد حقيقه واحدة.

وينقسم العرضى إلى: مايعمه وغيره وهو العرضى العام ، وهى إلى مايختص به ولا يوجد لغيره وهو الخاصة.

لدينا إذن خمسة اقسام كما هو مقرر ومعلوم فى كتب المنطق، ثلاثة ذاتية وأثنان عرضيان ، هى النوع والجنس والفصل والعرض العام والخاصة ، وتقسم الأنواع والأجناس الى عليا ووسطى وسفلى ،وتعرف الأقسام الخمسة الماضية بالكليات الخمس وهى جوهر ايساغوجى. وقد عرف لإسلاميون ايساغوجى معرفه تامة وترجم الى العربية مرات عدة وشرحه كثيرون من الإسلاميين ، بل وصنف تحت اسم ايساغوجى متن الأبهرى المشهور (٦٦٣ هـ - ١١٦٤ م) وهو عرض عام المنطق لا لمقدمة فورفوريوس فحسب . وكتب عليه الإسلاميون شروحا طويلة ،وهذه الشروح ميراث ضخم يحتاج إلى دراسة خاصة.

ولكن الإسلاميين لم يقبلوا كلمات ايساغوجى على علاتها ، بل أضافو اليها عناصر طريفة تعمقوا فى تحليلها . فأضاف بعض الإسلاميين إلى تلك الألفاظ الخمسة لفظا سادساً ـ وهذا ماتراه لدى اخوان الصفا ، فإنهم أدرجوا تحت كلمة ايساغوجى فصلا فى« الألفاظ السته » (١) ، ثلاثة منها دالات على الأعيان وهى الموصوفات، وثلاثة منها دالات على المعانى التى هى الصفات ، فأما الألفاظ الثلاثة الدلات على الموصوفات فهى الشخص والجنس والنوع ، والثلاثة الدالات

---

(١) رسائل اخوان الصفا ، ص ٢٧٨

على الصفات فهى الفصل والخاصة والعرض . وإننا نلاحظ أن «الشخص» هو العنصر الجديد فى هذه الألفاظ ، ويعرفه اخوان الصفا بأنه «كل لفظة يشار بها إلى موجود مفرد عن غيره من الموجودات مدرك بإحدى الحواس» وأمثلته: هذا الرجل وهذه الذات وهذه الشجرة وذاك الحائط وذلك الحجر ، أو «هو كل مايشير إلى شيء واحد بعينه» . أما النوع فيعرفونه بأنه «كل لفظة يشار بها إلى كثرة يعمها صورة واحدة مثل الانسان والفرس» ، أو هو لفظه تنطبق أو تعم عدة اشخاص متفقى الصور» والجنس لديهم هو «كل لفظة يشار بها إلى كثرة مختلفة الصور يعمها كلها صورة واحدة كالحيوان ، فإنه يعم الانسان والسباع والطيور» .

والصفات ثلاثة أنواع : الفصل ـ وهو الصفة التى إذا مابطلت بطل وجدان الموصوف به ، والفصل ذاتى جوهرى ، والخاصة ـ وهى صفة أو صفات إذا بطلت لم يبطل وجدان الموصوف بها ولكن هذه الصفات بطيئة الزوال ، والعرضى ـ وهو صفات تعرض للشيء وتزول عنه من غير زواله ولكنها سريعة الزوال . هذه هى الألفاظ الستة عند إخوان الصفا ، ومن الواضح أن الشخص هو تحليل بارع لفكرة الفرد عند فورفوريوس .

وقد نتساءل : هل عرف الإسلاميون المذهب الإسمى الرواقى الذى ينكر وجود الكليات فى الخارج ويقرر أن الوجود الوحيد فى الخارج هو الوجود الشخصى ؟ . ولقد أثبتت أبحاث متعددة أن المذهب الرواقى قد وصل إلى المسلمين خلال مسالك وطرق متعددة . ولكن يبدو أن المشائين الإسلاميين اعتنقوا الارسطاليسية التصورية ولم يتنبهوا إلى حقيقة الفكر الرواقى . أما المدرسة الكلامية فقد كانت مدرسة إسمية بحتة ، سواء ابتدعت هذه الإسمية أو أخذتها من الرواقية ، وسنبحث هذا فيما بعد ، وسيعطى صورة من أثر فلسفة

أرسطو التصورية فى ابن سينا .. يحملها إلينا منطقى متأخر ممتاز هو صاحب سلم بحر العلوم .

يقول صاحب سلم بحر العلوم : «مفهوم الكلى يسمى كليا منطقيا، ومعروضه يسمى كلياً طبيعياً ، والمجموع من العارض والمعروض يسمى كلياً عقلياً، وكذا الكليات الخمس منها منطقى وطبيعى وعقلى ، فمفهوم الجنس جنس منطقى ومعروضه جنس طبيعى والمجموع جنس عقلى» . أما الكلى المنطقى فليس موجوداً فى الخارج ، ويعترف المشاؤون بهذا ، والكلى العقلى ليس موجوداً ، وإن لم يكن المنطقى موجودا لم يكن العقلى موجوداً أيضا إن كان عبارة عن مجموعهما . بقى الطبيعى : اختلف فيه ، «فذهب المحققين – وفيهم الشيخ الرئيس – أنه موجود فى الخارج بعين وجود الأفراد (١) » ، وهذا المذهب أرسطاليسى بحت أخذ به ابن سينا كما أخذ به عامة المناطقة الأرسطاليسيين . ولكن الرواقية أنكرت من قبل وجود الكلى على الإطلاق فى الخارج ، ولم تعترف إلا بالجزئيات .

يقول الأستاذ Brochard : إن من المسلم به أن الرواقيين تابعوا أنتستانس فى أن الأفكار العامة – أى التصورات – ليست إلا أسماء ، فلا يوجد فى الواقع إلا الأفراد ، أما الكلى فلا يوجد على الإطلاق » . وفى فقرة أخرى : «لم يوافق الرواقيون على تقسيم الموجودات إلى أجناس وأنواع ، ولو أنهم لم يجهلوا هذا التقسيم، لأنهم فى تقسيمهم للموجودات ذكروا الجنس الأعلى. ولكن ليست لهذه التقاسيم أية قيمة فى المنطق .. وما يميز الطبيعة الخاصة لكل موجود فليس هو عنصرا مشتركا فى كل الموجودات ، بل صفة فردية ومادية . وعلى العموم

(١) سلم بحر العلوم ، ص ٥ ١ — ١٠٧

لايوجد تشابه بين الموجودات ، ولكن يوجد أفراد فقط.» وفى فقرة ثالثة يقول : « إن المشكلة التى تقابل الباحثين فى فلسفة أرسطو - وهى أنه لايوجد فى الواقع الا العلم الكلى ، الشخص أو المعين هو الذى يوجد فقط — عالجها الرواقيون : إنهم لم يقبلوا الشطر الأول واستبقوا الشطر الأخير (١) » .

هل أخذ الإسلاميون بالمذهب الرواقى ؟ .

إن غالبية المتكلمين ذوو نزعة رواقية إسمية فى هذه النقطة ، يذهبون إلى أن الماهية ليست بشىء على الإطلاق . وأن الكلى لاوجود له فى الخارج ، إنما الكليات أسماء تستخدم فى التخاطب فحسب . وإن البحث فى كتب فخر الدين الرازى ليثبت هذا تمام الإثبات (٢) ، وقد أنكر فخر الدين الرازى وجود الكلى إطلاقا .

ولكن أى النتائج ستنتج عن إنكار الكليات الخارجية ؟ سينتج عن هذا إنكار الحد الأرسطاطاليسى القائم على الكليين : الجنس والفصل . وصل الإسلاميون الرواقيون إلى هذه النتيجة أيضا ، فالرازى يقول « ... الحد مركب من الجنس والفصل عرف بطلانه فى المنطق (٣) » . وأنكر السهروردى الحد الأرسطاليسى القائم على فكرة الماهية أى الجنس والفصل ، وسنرى نقد

---

(١) Brochard; Etudes ... 22 - 223

(٢) الدكتور عثمان أمين : الفلسفة الرواقية — وقد أفرد الدكتور عثمان أمين فى كتابه هذا صحائف عن الرواقية فى الإسلام ٢٢٨ ، ٢٤٧ كما أن لهورفيتز بحثا آخر فى الألمانية عن الرواقية فى الإسلام .

(٣) الرازى المباحث المشرقية ح ١ ص ٢٠ .

السهروردى هذا بعد . وسنرى أيضا ابن تيمية يستخدم هذا المذهب الإسمى، الذي ينكر وجود الكليات فى الخارج ويطبقه فى كثير من نقده الهدمى لعناصر المنطق الأرسطاليسى .

يمكننا الآن أن نجزم بوجود صلات بين المسلمين ـ أى مفكرى الإسلام الممثلين لروح الإسلام ـ وبين الرواقية ،سواء بالأخذ أو بالتشابه ،ولكن من المؤكد أن كثيراً من عناصر المذهب الرواقى قد وصل إلى العالم الإسلامى .

النوع والجنس فى مدرسة الأصوليين الأرسطاليسيين :

ولقد أحس كثيرون من الإسلاميين أنفسهم أنه لا مجال لمتابعة أرسطو متابعة تامة ، فنرى بعض الأصوليين الأرسطاليسيين لا يقبلون فكرة النوع والجنس كما تركها أرسطو وفورفوريوس ، بل حاولوا وضع تعاريف جديدة لهذين الكليين ، أو بمعنى أدق نراهم يعتبرون الجنس نوعا والنوع جنسا . بحيث يذكر التهانوى عن العضدى وحاشية المحقق التفتازانى ـ أن اصطلاح الأصوليين فى الجنس يخالف اصطلاح المنطقيين . فالمندرج كالإنسان جنس، والمندرج فيه كالحيوان نوع، على عكس المعروف فى المنطق اليونانى ، ومن هنا يقال : الاتفاق فى الحقيقة تجانس والاختلاف فيها تنوع . فالأصوليون إذن أرجعوا الاختلاف بين النوع والجنس إلى تفريق لفظى بين المعنيين . يقول التهانوى : « ... وإلى هذا أشار المحقق التفتازانى فى جامع الرموز فى كتاب البيع حيث قال : الجنس أخص من النوع عند الأصوليين ، ثم يقرر أنه يجوز إطلاق الجنس عند الفقهاء على الأمر العام ـــ سواء كان جنسا عند الفلاسفة أو نوعا ، وقد يطلق على الخاص كالرجل والمرأة نظراً إلى كثر التفاوت فى المقاصد والأحكام ، كما يطلق النوع عليهما نظرا إلى اشتراكهما فى الإنسانية واختلافهما فى الذكورة والأنوثة.

ثم يقرر أن فى هذا دلالة على أن المشرعين - أى أهل الفقه وأصوله - ينبغى ألا يلتفتوا إلى ما اصطلح الفلاسفة عليه ،وأن الفقهاء جعلوا لفظ الجنس أولا شاملا لما هو عند الفقهاء جنس أو نوع ، ثم تفرق الفقرة بينهما ثانية . ويستخلص التهانوى آخر الأمر تعريف هؤلاء الأصوليين للجنس والنوع : « فالجنس هو المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة فى جواب ماهو، كالإنسان مثلا. والصنف هو النوع المقيد بقيدعرضى،كالتركى والهندى،والمراد بالجنس مايشتمل إنسانا على اصطلاح أولئك ، وبالنوع الصنف (١) » خرج إذن الفقهاء المتأخرون الذين تأثروا بالمنطق الأرسططاليسى على تقسيماته ، وبدأوا ينظرون فى أعماقه نظرة فاحصة غير مقيدة بالتقسيم الآلى الذى اصطلح عليه أرسطو أو فورفوريوس ، فاعتبروا الإنسان جنسا لأن ثمة تجانسا بين أفراده ، بينما اعتبروا الصنف - وهو تعبير جديد - نوعا . وهو يقيد الجنس الجديد بقيد عرضى كالتركى أوالهندى . أى بدأ هؤلاء الفقهاء يتخلصون من سطوة الماهية التصورية ، ويلجأون إلى فكرة خواص الشىء .. ويقتربون بهذا من روح المنطق الإسلامى الخالص الذى سنعرض له فى الأبواب المقبلة .

مبحث المقولات :

ويتصل بمبحث الكليات مبحث آخر هو المقولات . وقد قلنا إن الموجودات تنتظم فى ترتيب تصاعدى يشمل الأنواع والأجناس ، فهناك أنواع وأجناس عليا ووسطى وسفلى . وحصر أرسطو فكرة الأجناس العالية فى عشرة ، وهذه الأجناس العشرة هى مبحث المقولات . وعرف الإسلاميون المقولات معرفة تامة ، وهاجمها المتكلمون منذ وقت مبكر مهاجمة شديدة،وأدت هذه المهاجمة -

---

(١) التهانوى . كشاف جـ ١ ص ٢٢٤

من وجهة نظر ميتافيزيقية ـ إلى أن نشأت فى العالم الإسلامى مشكلة لم يبحثها صاحب الأورجانون ولا الشراح من بعده ، وهى : هل هذه المقولات منطقية أم ميتافيزيقية ؟ (١) واتخذ الإسلاميون تجاه هذا مواقف مختلفة:

(١) فابن رشد ـ وهو يمثل إلى أكبر حد الاتجاه الأرسطاطاليسى ـ اعتبر المقولات من منطق أرسطو وعالجها على هذا الأساس .

(٢) أما ابن سينا فلم يعتبر المقولات من مباحث المنطق بل من مباحث مابعد الطبيعة . ولكنه عالجها مع ذلك فى قسم المنطق فى الشفاء وفى النجاة .

(٣) الاتجاه الثالث وهو الاتجاه الذى حاول أن يخلص المنطق من مباحث الميتافيزيقا ويعود به إلى علم قائم بذاته ، أى إلى اتجاه صورى بحت ، فقد حذف المقولات من المنطق، ويتمثل هذا لدى جميع المتأخرين : «سلم بحر العلوم» «السلم وشروحه» «الخبيصى» . وإذا ما بحثنا فى المقولات نفسها لا نجد الإسلاميين أضافوا إليها شيئاً جديدا .

ولكن هناك مسألتين هامتين ـ وهما : هل عرف الإسلاميون مقولات الرواقيين ؟ وهل عرفوا مقولات أفلوطين ؟ .

أما الرواقيون : فبحثوا المقولات من وجهة نظر أرسطو ولكنهم ردوها إلى أربعة : الكيفية la qualité ، الجوهر La ubstance ، الإضافة la relation ، والوضع la manière d'être ومن العسير معرفة تفصيلات هذا الرد .

وأما أفلوطين : فإنه عرض فى الفصل السابع من التاسوعات نظريته فى المقولات . والمقولات لديه تنقسم إلى قسمين : الأول ـ خمسة تعتبر مقولات

(١) Hamelin : le Systéme d'Aristote 97 – 207

العالم المعقول ، والثانى خمسة تعتبر مقولات العالم المحسوس . ومقولات العالم المعقول هى :

الجوهر La substance، والسكون le repos ، والحركة le mouvement

والموافقة والمخالفة L'identité et La difference

ومقولات العالم المحسوس La substance, la relation, la quantite,

le mouv_ent، La qualité

أى الجوهر والاضافة والكيف والحركة والكم .

ويرد أفلوطين المقولات الثلاثة الأخيرة إلى الإضافة — فقولات العالم الحسى لديه هى الجوهر والإضافة (١) .

وقد انتقل تراث أفلوطين الفلسفى إلى العالم الإسلامى كاملا ، ولكن هل أخذ بعض من الإسلاميين بمقولاته ؟ يقول التهانوى : « إعلم أن حصر المقولات فى العشر : الجوهر والأعراض التسع ، من المشهورات فيما بينهم . وهم معترفون بأنه لاسبيل لهم إليه سوى الاستقراء المفيد للظن ـ ولذا خالف بعضهم فجعل المقولات أربعا : الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة للسبعة الباقية . والشيخ المقتول جعلها خمسة فعد الحركة مقولة برأسها ، وقال : العرض إن لم يكن قارا فهو الحركة ، وإن كان قارا فإما أن لا يعقل إلا مع الغير فهو النسبة أو الاضافة ، أويعقل بدون الغير ،وحينئذ إما يكون يقتضى لذاته القسمة فهو الكم ، وإلا فهو الكيف » (٢) .

عرف الإسلاميون إذن مذاهب فى المقولات غير المذهب الأرسطاليسى، نرى هنا مذهبين مختلفين عنه : أما المذهب الأول فاعتبر المقولات أربعة هى الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة لبقية المقولات ، وليس هذا المذهب

(١) Dictionnaire des Sciences philosophiques. p 299

(٢) Aristote : Herm. 16a، 17 - 16b, 21

هو المذهب الرواقى ولكنه يقترب منه كثيراً ، ولكنه فى الوقت عينه يقترب من مقولات العالم الحسى عند أفلوطين، ولا نستطيع أن نجزم فى الحقيقة بالمصدر الذى استمد الإسلاميون منه هذا التقسيم .

أما المذهب الثانى فهو مذهب السهروردى ، والمقولات عنده هى الحركة والعرض يتشكل بأشكال مختلفة : فأحياناً يكون حركة وأحياناً يكون نسبة وتارة يكون كما ، وطوراً يكون كيفا .

فالإسلاميون إذن فى بحث المقولات لم يقفوا عند مجرد الفكرة الأرسططاليسية، بل عرفوا أفكاراً أخرى عن المقولات ، ووضعوا هم تقسيمات جديدة لها .

مبحث التعريف : لم تكن الأبحاث السابقة ـ البحث فى اللفظ والبحث فى المعنى ـ سوى تمهيدات لمبحث التعريف ، لأن نظرية التعريف هى جوهر مبحث التصورات .عرف الإسلاميون أهميته ، فأفردوا له مباحث مستقلة ونظروا اليه باعتبارات متعددة . وسنعرض هنا للتعريف فى مدرسة الشراح الإسلاميين، مؤخرين بحثه لدى مفكرى الإسلام الآخرين إلى الفصول التى سنبحث فيها منطق هؤلاء العلماء . ولن نعرض فى هذا المقام لجميع الأبحاث المتعلقة بالتعريف عند الشراح الإسلاميين ـ ولكنا سنتخير ما يأتى :

أولا ـ صلة التعريف بالمنطق وما بعد الطبيعة عند أرسطو .

ثانياً ـ أقسام التعريف .

ثالثاً ـ الطرق الموصلة للتعريف .

النقطة الأولى : صلة التعريف بالمنطق وما بعد الطبيعة عند أرسطو . إن تردد مبحث التعريف بين المنطق والميتافيزيقا الأرسططاليسيين واضح تماماً من

ناحيتين : الناحية الأولى .. إذا ما بحثنا في الغاية من التعريف بالحد الحقيقي عند أرسطو فاننا نرى أن مايقصده من تعريف الشيء هو التوصل إلى الماهية أو الكيفية بواسطة الحصول على الصفات الذاتية له .. الجنس والفصل ، لأن التعريف بالحد الحقيقي هو الدال على ماهية الشيء ، ومجرد استناد التعريف بالحد الحقيقي إلى الماهيه يثبت صلة التعريف الوثيقة بالميتافيزيقا الأرسطاليسية، بحيث يمكننا أن نقول إنه مبحث منطقي ميتافيزيقي .هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يثبت اتصال مبحث التعريف بالحد بالمباحث الميتافيزيقية والفيزيقية عند أرسطو ثم عند الشراح المشائين من بعده، استناد الحـــــد الحقيقي على مبحث العلل ، فقد عنى أرسطو بتوضيح الصلة بين الحد ومبحث العلل، وتابعه الإسلاميون متابعة تامة .

وصلة التعريف أو صلة المنطق على العموم بما بعد الطبيعة كان لها دور هام في المدارس الإسلاميـة المختلفة . أما المشاءون الأسلاميون فقد قبلوا فكرة التعريف الميتا فيزيقي ،وان كنا قد رأينا ابن سينا من قبل يحاول أن يخرج من نطاق المنطق الأسطاليسي مبحث المقولات لأنه من أبحاث الميتافيزيقا ، ولكنه في نطاق التعريف وتوصيل التعريف إلى المـاهية لم يتردد لا هـو ولا غيره من الفلاسفة في قبوله. وكان التوصل الى الماهية عند أرسطو من مقومات الفكر اليوناني النظرى وأحـد ركائز الروح اليونانية. فهل فهم ابن سيناهذا ؟ ام كان من من عامه المشائين ـ الأجانب بدون شك عن الفكر اليوناني ـ فقبله في غباء أولم يعرف مراميه في نسق الفكر الأرسطاليسي؟ وسنرى المتكلمين والأصوليين ـ الممثلين الحقيقيين للفكر الإسلامي ـ لايوافقون على التعريف بالحد الأرسطاليسي لاتصاله بالميتافيزيقا واستناده إليها ، بل انهم سينقضون كثيراً من مباحث المنطق الارسطاليسي لتلك الفكرة بعينها .

النقطة الثانية التي سنتكلم عنها : هي إقحام التعريف عند الشراح الإسلاميين. اختلف الشراح الاسلاميون في وضع هذه الأقسام اختلافا كبيرا ، أما التقسيم الشائع بين كثيرين منهم فهو أن التعريف ينقسم إلى التعريف بالحد الحقيقي والتعريف بالحد اللفظي والتعريف بالحد الرسمي أو الرسم . وهذا التقسيم الثلاثي لم يعرفه المعلم الأول ، ففكرة الرسم لم يضعها أرسطو ولكن وضعها جالينوس متأثرا بالرواقية .

أما أنواع التعريف عند أرسطو فهي: تعريف يفيد ماهية الشيء ، وتعريف لا يفيد ولكن يعين علاقة لفظية بين المحدود والحد الذي يشير إليه ، وعلى هذا الاساس أقيم التقسيم المشهور :التعريف بالحد الحقيقي ، والتعريف بالحد اللفظي (١) .

ويضيف الشراح الاسلاميون إلى هذا التقسيم الثلاثي الذي ذكرناه آنفا تقسيما آخر هو تقسيم كل من الحد والرسم إلى تام وناقص . وهذا التقسيم لا يوجد عند أرسطو ، ومن المرجح أن يكون الاسلاميون أخذوه من شراح الاسكندرية .

وينزع أبو البركات البغدادي في تقسيم التعريف منزعا آخر ، فيقسم الأقاويل المعرفة إلى ثلاثة أقسام : الحدود والرسوم والتمثيلات .

أما التعريف بالحد فهو عنصر أرسطاليسي ، والتعريف بالرسم عنصر جاليني ، وقد عرضناهما من قبل . يبقى إذن التعريف بالتمثيل وهو العنصر الجديد في هذا التقسيم ، ويعرفه أبو البركات بانه « تعريف الشيء بنظائره وأشباهه والكلي المعقول بجزئياته وأشخاصه » . وينظم أبو البركات أنواع

(١) Aristo : Derniers Analytques, 90 B A

التعاريف فى نظام تصاعدى ، ويضع فى قمة هذا النظام الحد لأنه طريق المعرفة الذاتية ، ثم يليه الرسم لأنه طريق المعرفة العرضية ، وفى آخر هذا النظام التمثيل ، لأنه لا يفيد لا معرفة ذاتية ولا عرضية .

ويرى أبو البركات البغدادى : أن فائدة التعريف بالتمثيل هو أنه يذكر كتابع الاقاويل المعرفة . أى للتعريف بالحدود وبالرسوم فيقوم بتفهيمنا لمضمونها لكنه لايتمم مفهومها ، فعمله أن يؤنس الذهن بما عزب عن ألفاظها ، يقرب عليه مدلولاتها البعيدة ، ويجمع لهذه العاريف معانيها المتفرقة ، وهو ذى فائدة تربوية تنفع المعلمين والمتعلمين ولكن لا يحتاج إليه ذهن الفيلسوف « وأفضل الاقاويل الحدود لانها تفيد المعرفه الذاتية التامة . وأنقص منها الرسوم لانها تفيد المعرفة العرضية المأخوذه من الاعراض واللواحق ، وأقل منها كثيرا التمثيلات لانها لاتفيد معرفة عرضية ولا ذاتية وإنما هى لتسهيل الافادة (١) » .

ويذكر بعض المتأخرين تقسيما آخر للتعريف لا نجده أيضا فى تراث أرسطو ، يقول صاحب سلم بحر العلوم : « معرف الشيء ما يحمل عليه تصويرا أو تفسيرا — الثانى اللفظى والأول الحقيقى ففيه تحصيل صورة غير حاصلة ، فان علم وجودها فهو بحسب الحقيقة ، وإلا فحسب الاسم » . فالتعريف إذن بحسب اللفظ هو إحضار مدلول اللفظ ، والتعريف بحسب الحقيقة هو تصوير أمر غير حاصل بحيث يوجد هذا الأمر أو معلوله فى الخارج ، والتعريف بحسب الاسم هو تحصيل صورة غير حاصلة أيضا بحيث لا يعلم وجود تلك الصورة ولا معلولها فى الخارج .

من أين استمد الاسلاميون التعريف بحسب الاسم ؟ من المرجح أن تكون الرواقية هى مأخذ الاسلاميين هنا .

---

(١) أبو البركات البغدادى . المعتبر ٤٦—٤٨ .

النقطة الثالثة التي سنتكلم عنها هي الطرق العلمية الموصلة للحد.

عرف الاسلاميون طرقا أربعة نتوصل بها إلى معرفة الحد : الطريق الاول طريق الاستقراء وينسب إلى سقراط . الطريق الثاني طريق القسمة الافلاطونية . الطريق الثالث هو البرهان وينسبه الأسلاميون إلى بقراطيس . والطريق الرابع هو مذهب « الحكيم » أرسطو نفسه (١) .

ومن المعروف أن أرسطو هاجم الطرق الثلاثة الأولى ، واعتبرها قاصرة عن الوصول إلى الحد لعدم تأديتها إلى فكرة الماهية ، والماهية هي الغاية من التحليل والتركيب عنده .

ومع أن أرسطو كثيراً ما يستخدم القسمة الافلاطونية في التحليل نفسه ، الا أنه لم يتوقف عن مهاجمة أفلاطون في نظريته مهاجمة عنيفة ، هذه المهاجمة نرى صداها عند الشراح الاسلاميين ، فالعبدري يعرض الطرق الثلاثة الموصلة إلى الحد ، ويذكر الزركشي أن المسلمين وقفوا أمام مسألة الطرق الموصلة للحد مواقف متعارضة ، فالقائلون بتركيب الحد اعتبروا القسمة لا توصل إلى الحد لأن القسمه عملية تحليلية فحسب ، وأما من منع التركيب في الحد فأجاز التوصل اليه بالقسمة (٢) وللمتأخرين من شراح المنطق الاسلاميين رأيان في أن التقسيم يفيد الحد أو لا يفيده .

أما الرأى الاول فهو أن التقسيم يؤدى إلى التوصل للحد لأن الغاية من التقسيم التوصل إلى إثبات احدى الصفتين لا مجرد التردد بينهما .

الرأى الثاني أن التقسيم إن كان في نفس الحد لا يفيده . أما إن كان

---

(٢) الزركشي . البحر المحيط ﺟ ١ ص ٩٣ .

(١) شرح سلم بحر العلوم . ص ١١٨ .

خارجا عنه ـ أى يستخدم كأداة له فقط ، على ألا يكون الجزء الجوهرى فيه ـ فانه يصل بنا إلى الحـد .

بل إن الأمر لم يقف عند حـد هذا ، فاننا نرى مفكرا ممتـازا هو إمام الحرمين ، يعتبر التقسيم عملية عقلية توازى الحد تماما ، فاذا كنا نتوصل بالحد إلى درك الحقيقة ، فاننا نتوصل إلى دركها أيضا بواسطة التقسيم .

ويحاول صاحب التعليقات على البصائر النصيرية أن يثبت إمكان التوصل إلى الحد بواسطة الاستقراء والقسمة والبرهان (١) .

ينتهى هنا ما أردنا توضيحه من مبحث التعريف عنـد الاسلاميين ، ولا نستطيع أن نقول إن هذا المبحث كان جميعه لدى الشراح الاسلاميين أرسطيا بل انقسم الاسلاميون فيه إلى مشائين ورواقيين . وتخللت هذه المباحث أيضا عناصر سقراطية وأفلاطونية استمدها الاسلاميون من الاورجانون نفسه ، فقد عرض أرسطو للاستقراء السقراطى كما عرض للقسمة الافلاطونية . ولم يأخذ الاسلاميون من المعلم الأول الجانب السالب فقط ، أى نقده لهذه الطرق ولكن أخذوا بها واعتبروها قوانين عقلية تتصل بها إلى الحد ، فابتعدوا عن الفكر الارسطاليسى ابتعادا تاما . وهذا ما أردنا توضيحه من هذا العرض الموجـز .

(١) البصائر النصيرية . ص ١٦٩ .

الفصل الثالث

مبحث التصديقات

عرضنا فى الفصل السابق مباحث التصورات ، وسنعرض فى هذا الفصل مباحث التصديقات ، وهى تتكون من مبحثين : مبحث القضايا ومبحث الاستدلال ، والصلة بين المبحثين صلة ظاهرة لا تحتاج إلى توضيح .

أما القضايا فخصص أرسطو لبحثها كتابا من كتبه المنطقية وهو «العبارة» ، وتناول الإسلاميون هذا الكتاب بالشرح والتفصيل ولم يقفوا عند أبحاث أرسطو بل أضافوا اليها أبحاثا أخرى. وأول وأهم تلك الابحاث التى أضافها الإسلاميون - متابعين الشراح اليونانيين - هو تقسيم القضايا إلى حملية وشرطية ، وتقسيم الشرطية إلى متصلة ومنفصلة . إن المنطق الارسطاليسى لم يعرف على الإطلاق القضايا الشرطية بنوعيها ، ولكن وجدت أولا لدى ثيوفرسطس واوديموس ، ثم ظهرت فى صورتها الكاملة لدى الرواقيين ، وعن طريق الشراح اليونانيين انتقلت إلى العالم الإسلامى . ومباحث هذه القضايا - حملية كانت أو شرطية - فى متناول الجميع فى الكتب الكثيرة ، بحيث لا نجد مطلقا أى داع لاعادة شرحها ، ولكننا سنوضح فقط نقطة واحدة . . هى : هل عرف الإسلاميون أن أرسطو لم يضع هذه القضايا ؟

أما غالبية الشراح الإسلاميين فذكروا هذه القضايا كما ذكروا مباحث المنطق غير الإرسطاليسية بدون أن ينسبوها إلى أصحابها الأصليين . وذكر بعض المناطقة ومنهم ابن سينا - متأثرين بالشراح اليونانيين المتأخرين - أن

لأرسطو فى القضايا الشرطية نظرية مفصلة لم تصل إلى أيديهم مصادرها (١).
وتابع هذا الرأى أغلب الشراح الإسلاميين. ولكن منطقيا جاء بعد ابن سينا ـ وهو أبو البركات البغدادى ـ تذبه إلى أن أرسطو لم يذكر القضايا الشرطية فى كتبه. ويعلل أبو البركات إهمال أرسطو لها إما لقلة فائدتها فى العلوم فلم يشأ التطويل بها وإما لأنه اعتمد على أن الاذهان التى عرفت الحمليات تنتهى منها إليها فتعرفها بما عرفته من الحمليات (٢). هذا تحليل بارع للمسألة، يصحح به أبو البركات الخطأ الذى وقع فيه شراح الاسكندرية المتأخرون، كما وقع فيه الاسلاميون من بعد. ولا يكتفى أبو البركات بهذا، بل يذكر أن بعض المتأخرين يعتقد أن أرسطو صنف فى القضايا الشرطية كتابا خاصا لم ينقل إلى العربية، ويقرر أبو البركات أن هذا تخمين باطل لأن أرسطو لو أراد ذكرها لألحقها بمباحث العبارة ولما أتعب نفسه فى إفراد كتاب خاص بها، علاوة على أن هذه القضايا ليس فيها مايستحق أن يكون موضوعا لكتاب خاص (٣)

وهذه النتيجة يصل اليها صاحب شرح حكمة الإشراق فيقول: «ان أرسطو أهمل فى كتبه المتصلات والمنفصلات والاقترانات الشرطية التى زادها المتأخرون لأنه لا ينتفع بها فى الدنيا ولا فى الآخرة» (٤). والغريب أن الصدر الشيرازى يخالف صاحب المتن نفسه ـ السهروردى ـ فى نظرته إلى هذه القضايا، فان السهروردى عالج هذه القضايا قبل معالجته للقضايا الحملية. ومن الواضح أن السهروردى متأثر تماماً بالرواقية. وقد أهمل ذكر القضايا

---

(١) الشفاء: لوحة ١٧٦.

(٢) أبو البركات البغدادى: المعتبر حـ ١ ص ١٠٠.

(٣) أبو البركات البغدادى: المعتبر حـ ١ ص ١٠٠.

(٤) القطب الشيرازى: شرح حكمة الاشراق ص ٢٠

الشرطيـة بعض المفكرين الذين تأثروا فى بعض مباحثهم المنطقية الأخرى بالرواقية ، ومن هؤلاء إخوان الصفا والخوارزمى .

القسم الثانى من التصديقات هو : مبحث الإستدلال ، ويشمل هذا المبحث عند الإسلاميين الطرق العقلية الآتية : القياس والاستقراء والتمثيل والقسمة الأفلاطونية .

الطريق الاستدلالى الأول : القياس .

وهو الجزء الجوهرى الهام من منطق أرسطو ، ولم يقف الإسلاميون فيه عند مجرد الفكرة الأرسططاليسية ، بل أضافوا اليها ـ متابعة للشراح اليونانيين ـ مبحثين هامين .. أولهما : أنهم قسموا القياس إلى القياسات الحملية والقياسات الشرطية ، وقسموا القياسات الشرطية إلى اتصالية وانفصالية ، ولم يعرف أرسطو القياسات الشرطية بقسميها . ثانيهما : الشكل الرابع الذى أضافه جالينوس ولم يبحث أرسطو فيه أيضا . ويلاحظ أن هذا الشكل لم يبحث بحثا وافيـا لدى الشراح الأولين الاسلاميين ، ولكن متأخرى المناطقة الاسلاميين أفردوا له مباحث طويلة بحيث يضاف إلى ضروبه الخمسة ثلاثة ضروب . يقول الملوى فى شرحه على السلم : « وذهب بعض المتأخرين وتبعه كثيرون إلى أن ضروب الرابع المنتجة ثمانية ، وجعلوا الشرط فيه أحد أمرين ، ايجاب المقدمتين مع كلية الصغرى أو اختلافهما بالكيف مع كلية إحداهما . فالأمر الثانى يقتضى أن ينتج ثلاثة أضرب زائدة على الخمسة السابقة وإن اجتمع فى كل من تلك الثلاثة خستان ... فزادوا ضربا سادسا وهو جزئيسة سالبة صغرى وموجبة كلية كبرى على نحو :

بعض المستيقظ ليس بنائم

وكل كاتب مستيقظ

بعض النائم ليس بكاتب

وضربا سابعا وهو صغرى سالبة كلية وكبرى موجبة جزئية نحو :

كل كاتب متحرك الأصابع

وبعض ساكن الأصابع ليس بكاتب

∴ بعض متحرك الأصابع ليس بساكن الأصابع

وضربا ، ثامنا وهو صغرى سالبة كلية وكبرى موجبة جزئية نحو :

لاشيء من المتحرك بساكن

وبعض المتنقل متحرك

∴ بعض الساكن ليس بمتنقل

ويذكر شارح الرسالة أن المتقدمين من المناطقة كانوا يحصروا الضروب المنتجة فى هذا الشكل فى الخمسة الأول ، وكان عندهم أن الضروب الثلاثة الأخيرة عقيمة لتحقيق الاختلاف فيها . أما فى الضرب السادس فلصدق نتيجة قولنا : ليس بعض الحيوان بانسان وكل فرس حيوان ، وكذبها إذا قلنا فى الكبرى : وكل ناطق حيوان . وأما فى السابع فلصدق نتيجة قولنا : كل انسان ناطق وبعض الفرس ليس بانسان ، وكذبها إذا قلنا فى الكبرى : وبعض الحيوان ليس بانسان ـ وأما فى الثامن فلصدق نتيجة قولنا لاشيء من الانسان نفرس وبعض الناطق إنسان ، وكذبها إذا قلنا فى الكبرى : وبعض الحيوان

انسان . والجواب : أن الاختلاف فى هذه الضروب إنما يتم إذا كان القياس مركبا من المقدمات البسيطة ، فكنا نشترط فى انتاجها أن تكون السالبة المستعملة فيها إحدى الخاصتين فلا تنتفى من تلك النقوط » (١) .

خرج الشراح الإسلاميون المتاخرون عن شروط انتاج الشكل الرابع ، فمن المعروف عن هذا الشكل أنه لا يجتمع فيه « الخستان » إلا فى الضرب الخامس ففيه تجتمع الخستان ، فتكون الصغرى موجبة جزئية والكبرى سالبة كلية :

بعض الحيوان انسان

ولا شىء من الجماد بحيوان

بعض الانسان ليس بجماد

ولكن المتأخرين لم يقفوا عند هذه الضروب فقط ، بل أضافوا إليها ثلاثة أضرب ، إجتمع فى كل منها خستان . لأن شروط إنتاج تلك الثلاثة اختلاف المقدمتين بالكيف مع كلية إحداهما ، فنتج عن هذا الضروب التى عرضناها آنفا . لا نحب أن نتوسع فى شرح هذه الضروب ، ولكن هل نستطيع أن نبين المصدر الذى استمد منه الاسلاميون هذه الضروب ؟ إننا لا نجدها فى تراث اليونان الذى بين أيدينا ، فمن أين إذن استمد الاسلاميون هذه الضروب ؟ أو بمعنى آخر هل وضعوها هم ؟ . . . المسألة معلقة ! . .

---

(١) شرح الملوى على السلم (المطبعة الأزهرية المصرية سنة ١٣١٠ هـ) ١٢٨ .

(٢) شرح القطب على الشمسية (طبع المطبعة الاميرية بالقاهرة سنة ١٣٢٠ هـ — ١٩٠٥م) جـ ٢ ص ٢٩ .

بقيت أمامنا مسألتان يجب توضيحهما فى مبحث القياس الأولى هى مسألة وضع المقدمة الصغرى أولا ، والثانية مسألة المصادرة على المطلوب .

أما عن المسألة الأولى فان الإسلاميين تصوروا وضع المقدمة الصغرى أولا ، ثم المقدمة الكبرى ، وترتيب المقدمات لم تكن له قيمة عند أرسطو . لكن المحدثين فى أوربة يخالفون هذا الترتيب ، فهم يضعون المقدمة الكبرى أولا. غير أن بعض علماء مناهج البحث المحدثين فى أوربة يفضلون وضع المقدمة الصغرى أولا ، لأن « اليقين فى القياس يظهر بدرجة واضحة إذا ما وضعت المقدمة الصغرى أولا ثم الكبرى ثم النتيجة » . . أما سبب الوضوح إذا ما وضعنا المقدمة الصغرى أولا فهو أن الانتقال يكون من شىء خاص إلى شىء عام ، ثم من هذا الشىء العام إلى ما هو أعم منه ، فتكون درجات الاستدلال واضحة كل الوضوح ، أى أن ينتقل الانسان مما هو أخص إلى ماهو متوسط بين الأخص والأعم ، ثم ينتقل مما هو متوسط إلى ما هو أعم ، لأن المتوسط مندرج فى الأعم . ويبدو هذا فى « الضرب الأول » لأن من المفهوم أن هذا هو أكثر الضروب وضوحا ، فمثلا إذا قلنا :

سقراط إنسان

كل إنسان فان

سقراط فان

انتقلنا من سقراط الخاص إلى إنسان، وهى أعم من هذا الخاص ومتوسط

بين سقراط وفان ، ثم ننتقل من إنسان إلى الفانى وهى أعم من انسان ، فالانتقال طبيعى تماما (١) .

المسألة الثانية : مسألة المصادرة على المطلوب . وهى أن تكون النتيجة والمقدمة الكبرى شيئا واحداً ، فالقياس لا يأتى بشىء جديد على الاطلاق . هذه المسألة وضعها سكستوس امبريقوس ناقدا بها القياس الارسطاليسى وعرفها الشراح الإسلاميون ، وكان لها أثر كبير فى كتابات كثيرين من المسلمين الذين نقدوا المنطق الأرسطاليسى كما كان لها أثر كبير فى العصور الحديثة ، فرددها جون استيوارت مل وجعلها أساس نظريته المشهورة التى نقد بها قياس أرسطو

الطريق الاستدلالى الثانى : وهو الاستقراء

الاستقراء على عكس القياس فى أنه انتقال من جزئى إلى كلى . والاستقراء فى مدرسة الشراح الإسلاميين ينقسم إلى قسمين : تام وناقص . والأول ما استقرئت فيه جميع الجزئيات ، والثانى ما لم تستقرأ فيه كلها ولذلك فهو يفيد الظن . وقد استمد الإسلاميون هذا التقسيم من أرسطو وبحثوه . فى إيجاز تام كما بحثه (٢)

الطريق الاستدلالى الثالث : هو التمثيل

وهو الانتقال من جزئى إلى جزئى ـ كما هو معروف ـ وقد استمد الشراح الاسلاميون أيضا فكرة التمثيل من ارسطو (٣) وبحثوه فى إيجاز

(١) Ievons : Principles of Science (London 1876) p: 114

(٢) Hamelin : le systéme d'Aristote p. 254

(٣) Ibid : p. 254

شديد كما بحثه . غير أن المتأخرين من المناطقة بحثوه تحت تأثير الدراسات الأصولية بشكل يخالف البحث الارسططاليسى كلية . وهذا ما سنبحثه فى تفصيل تام فى الباب الثانى من هذا البحث .

الطريق الرابع : القسمة الأفلاطونية .

عرف الاسلاميون هذه القسمة معرفة تامة ، لامن كتب أرسطو فحسب بل ومن كتب أفلاطون أيضا . وقد لاحظنا أن إمام الحرمين يأخذ بها مخالفا فى ذلك المنطق الأرسططاليسى ، ويعتبرها طريقا إلى الحقيقة واليقين . ويبحثها الصدر الشيرازى فى تعليقاته على شرح حكمة الاشراق (١) . ويعرض لها الفارابى فى كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين (٢) . ويعرض لها الزركشى ويبحثها بحثا وافيا (٣) فيتكلم عن تعريفها وأنواعها وشروط صحتها : أما تعريفها : فتكثير الواحد تقديرا . ثم يقسمها إلى نوعين : قسمة تمييز وقسمة ثوابت ، ثم يذكر أن القدماء قسموها إلى أنواع ثمانية ، ثم يورد شروط صحتها وهى عدم التواصل والزيادة والنقصان والتنافر .

بهذا تنتهى طرق الاستدلال عند الاسلاميين ، أو بمعنى أدق ننتهى من منطق الشراح الاسلاميين نفسه . وقد رأينا فى الفصول الثلاثة التى بحثنا فيها هذا المنطق أن هذا المنطق ليس كما يظن منطقا أرسططاليسيا بحتا ، ولكن سيطر عليه اتجاهان : اتجاه رواقى واتجاه مشائى .

أما الاتجاه الأول ، فقد رأيناه يخالف المنطق الأرسططاليسى فى مميزاته

(١) شرح حكمة الاشراق : ص ٦١

(٢) الفارابى : الجمع بين رأيى الحكيمين (مطبعه السعادة) ص — —

(٣) الزركشى : البحر المحيط (مخطوط) ج ١ ص ٨١

العامة وخصائصه . كما رأينا أن هذه المميزات العامة تسيطر على عناصره التفصيلية وأجزائه ، فى مبحث التصورات وفى مبحث التصديقات تختلف الرواقية عن الأرسطاليسية ، ويختلف الشراح الاسلاميون الرواقيون عن الفكر الأرسطاليسى .

أما الاتجاه الثانى ، وهو الاتجاه المشائى ، فقد حاول أن يجمع بين التراث المنطقى الهلينى كله فى وحدة كاملة متسقة ، فابتعد إلى حد ما عن الفكر الأرسطاليسى بما أدخله على هذا الفكر من عناصر غير أرسطاليسية .

هذا هو تاريخ الهلينية المنطقية فى العالم الاسلامى . . ذكرنا البعض منه وأهملنا البعض كالبرهان وكالخطابة والشعر والجدل والسفسطة . . . ولكن أى تراث هو ؟ إنه فى جوهره فكر هلينى يبتعد عن روح الحضارة الاسلامية كل الابتعاد على درجة من التفاوت . . هذا الروح الذى يتجلى فى موقف علماء الاسلام من المنطق الأرسطاليسى ، وهو ما سنتابعه فى الأبواب القادمة .

الباب الثاني

موقف الاصوليين من المنطق الارسطاليسي

حتى القرن الخامس

بحثنا في الباب السابق موقف الشراح الإسلاميين مشائين ورواقيين من المنطق الأرسطاليسي ، وتبين لنا أن هؤلاء الشراح الإسلاميين كانوا امتدادا للعقل الهليني في العالم الإسلامي ، بحيث كانت الوشائج التي تربطهم بالتفكير المنطقي الإسلامي واهية تماما ، ولهذا لفظهم المجتمع الاسلامي لفظاً تاما .
وسنبحث في هذا الباب موقف الأصوليين : علماء أصول الفقه ، وعلماء أصول الدين -أي المتكلمين- من المنطق الأرسطاليسي. ثم نعرض بعد ذلك منطقهما الخاص ، وهو يتكون من مبحث الحد الاصولي ، وهو بمثابة مبحث الحد عند الارسطاليسيين ، ومباحث الاستدلالات الإسلامية .. وهي بمثابة مباحث القياس ولواحقه عند المناطقة الأرسطاليسيين . ثم نبحث في جملة من الانتقادات التي هاجم بها علماء أصول الدين (المتكلمون) بعض المباحث الأرسطاليسية . ثم نصل آخر الأمر إلى نقطة التحول من هذا المنطق الإسلامي الخالص إلى المنطق الأرسطاليسي . وعلى هذا الأساس قسمت مواد هذا الباب إلى الفصول الآتية :

الفصل الأول : موقف علماء أصول الفقه من المنطق الأرسطاليسي .

الفصل الثاني : موقف علماء أصول الدين (المتكلمين) من المنطق الأرسطاليسي .

والسبب الذي يدعونا إلى البحث في موقف علماء أصول الفقه قبل موقف علماء أصول الدين هو أن المسلمين بحثوا في المسائل العملية

وفى وضع منهاج لتلك المسائل قبل أن يبدأوا البحث فى المسائل الاعتقادية النظرية وتلمس منهاج لها . إلا أننا سنرى أن كلتا الفرقتين استخدمتا منهاجا للبحث واحدا .. هذا المنهاج يكون الفصل الثالث والرابع والخامس من هذا البحث .

الفصل الثالث : منطق الأصوليين — مبحث الحد

الفصل الرابع : منطق الأصوليين — مبحث الاستدلالات

الفصل الخامس : لواحق مبحث الاستدلالات

فتلك الفصول الثلاثة تعرض للنتاج الفكرى لعلماء المسلمين ، فقهاء كانوا أو متكلمين . ثم سنبحث بعد ذلك فى بعض الإنتقادات التى وجهها المتكلمون إلى الأساس الذى يقوم عليه منطق أرسطو ، وتكون هذه الانتقادات الفصلين السادس والسابع .

الفصل السادس : نقد مبدأ الثالث المرفوع .

الفصل السابع : نقد مبدأ العلية .

هذا هو التراث المنطقى الأصولى ... النموذج الأعلى للفكر الاسلامى وللحضارة الاسلامية . وقد انتقل هذا النموذج الفكرى إلى دوائر العلماء ، فأخذوا به وطبقوه ، فوصل العلم الاسلامى إلى أوجه وبنى الحضارة الاسلامية . ولكن هل استمر الأصوليون على استخدام هذا المنهاج الخاص الذى وضعوه ؟ لم يكد يأتى القرن الخامس الهجرى حتى كان الغزالى قد دعا إلى مزج المنطق الأرسطاطاليسى بعلوم المسلمين ، واتخاذه المنهاج الوحيد للبحث العلمى .. فعل هذا أول الأمر ، وكان هذا هو عثرته الوحيدة فى رحلته الباسقة فى هذه الدنيا . وقد حاول آخر الأمر أن يغير فكرته عن المنطق ، ويكون هذا الفصل الثامن من هذا الباب .

الفصل الأول

موقف علماء أصول الفقه من المنطق الارسطاليسى

حتى القرن الخامس

قلنا فى أول هذا الباب إن المسلمين بدأوا البحث فى المسائل العملية قبل البحث فى المسائل الاعتقادية ، ونتج عن هذا أننا نستطيع أن نجد منهج البحث الاسلامى لدى علماء أصول الفقه قبل أن نجده لدى علماء أصول الدين . وهذا مايدعونا إلى أن نبحث موقف علماء أصول الفقه من المنطق الأرسططاليسى ومدى جهودهم فى تكوين المنطق الإسلامى قبل أن نبحث موقف علماء أصول الدين (المتكلمين) .

وأول مسألة ينبغى توضيحها هى : اعتبار علم الأصول بالنسبة إلى الفقه كاعتبار المنطق بالنسبة إلى الفلسفة . هذه محاولة يحاول نقضها صاحب مسلم الثبوت (١) ، وهذا يدل دلالة واضحة على أن من الاصوليين من كان يأخذ بها . وفى الواقع إن اعتبار الاصول بالنسبة إلى الفقه كاعتبار المنطق بالنسبة إلى الفلسفة يبدو واضحاً تماماً إذا مابحثنا فى علم الاصول نفسه ، علاوة على أن التعاريف الكثيرة التى وضعها الاصوليون تبين ذلك وتوضحه ، « فأصول الفقه هو مجموع طرق الفقه من حيث إنها على سبيل الاجمال ، وكيفية الاستدلال بها وحالة المستدل بها (٢) » ، والغاية من النص على طرق الفقه ، أن يعم التعريف

---

(١) البهربهارى . مسلم الثبوت (طبعة القاهرة ـ بدون تاريخ) جـ ١ ـ ص ـ ع ٥

(٢) الزركشى . البحر المحيط جـ ١ ـ ص ١٩

الدليـــل والأمارة » . ويرى صاحب المعتمد أبو الحسين البصرى أن المراد بـكيفية الاستدلال الشروط والمقدمات ، وترتيبها معه ، ليستدل بالطرق على الفقه [1] . فالأصول اذن منهج البحث عند الفقيه أو هو منطق مسائله ، أو بمعنى واسع « هو قانون عاصم لذهن الفقيه من الخطأ فى الاستدلال على الأحكام ». ولـكن إذا كان « الأصول » منطقا فقهيا ، فهل تأثر بالمنطق الفلسفى ، وقد كان هذا « قانونا عاصما لذهن الفيلسوف من الخطأ فى التفـكير » ؟ لا يمـكن أن نجيب على هذا السؤال بالإيجاب أو السلب ، إلا فى ضوء دراسة تحليلية لتاريخ المنهج الأصولى ... وأى المؤثرات أثرت فيه ... وإلى أي الاتجاهات تشعب .

يجمع مؤرخو « علم الأصول » على أن أول محاولة لوضع مبـــاحث الأصول كعلم إنما نجدها عند الشافعى [2] ، وأنه لم يـكن قبل هذا العهد ثمـة محاولات لوضع منهج أصولى عام يحدد للفقيه الطرائق التى يجب أن يسلـكها فى استنباط الأحكام . ولم ينفرد المحـــدثون من باحثى المسلمين أو من المستشرقين بهذا القول وحدهم ، بل إن علماء المسلمين الأقدمين شاركوا فيه بحيث نرى إماماً عظيما كابن حنبل (٢٤١ هـ - ٨٥٥ م) يقول : « لم نـكن نعرف العموم والخصوص حتى ورد الشافعى » . كما يقـــول الجوينى والد إمام الحرمين وشارح ممتاز من شراح الرسالة : « إنه لم يسبق الشافعى أحد فى تصنيف الأصول ومعرفتها » ، كما يقول ابن رشد: « النظر فى القياس الفقهى

(١) الزركشى ــ البحر المحيط

(٢) بحثنا موقف الشافعى من منطق أرسطو فى باب الاصوليين ولم نبحثه فى باب الفقهاء وذلك لأهميته العظيمة فى نطاق الاصول مع العلم بأن للشافعى مذهبافقهياً ممتازا .

هو شيء استنبط بعد العصر الاول [1] » .

وتستند هذه الفكرة ـ فيما اعتقد ـ إلى علل ثلاث :

أولا ـ إن أقدم ما وصل إلينا مكتوبا عن المنهج الأصولى هو رسالة الشافعى.

ثانياً ـ إن براعة وضع المنهج عند الشافعى وإحاطته إحاطة تكاد تكون تامة بجميع نواحى الأصول ، جعلت من العبث لدى من تلاه من المسلمين البحث عن مناهج أخرى سابقة على منهج الشافعى .

ثالثاً ـ كان الشافعى ـ بلا مدافع ـ أعظم رجل أخرجته الأمة الاسلامية ؛ فأخفت عظمته عمل سابقيه . وقد تابعه، فيما بعد ، رجال كبار أحنوا الرؤوس له، بحيث نرى مفكرا ممتازا وفيلسوفا من الطراز الأول ـ وهو فخر الدين الرازى ـ يكتب فى مناقب الشافعى ، وينسب له أيضا وضع علم الأصول. [2]

وفى الحقيقة إن تاريخ وضع المنهج الأصولى يذهب إلى عهد أبعد من عصر الشافعى بكثير ، بحيث لايجب أن نتلمسه فقط عند علماء الاحناف فى السنوات التى تسبق عصر الشافعى ، بل فى عصر الصحابة أنفسهم ، ولدى الكثيرين من فقائهم . وعن هؤلاء الفقهاء أخذت معظم القوانين التى يحتاج اليها فى إستفادة الأحكام [3] ، فابن عباس وضع فكرة الخاص والعام ، وذكر عن بعض الصحابة الآخرين فكرة المفهوم [4] . بل إن فكرة القياس ـ وهى

---

(١) ابن رشد . فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال (طبعة القاهرة)ص٢٤

(٢) فخر الدين الرازى . مناقب الشافعى ـ ص ٥٨ ـ ١٠٢

(٣) ابن خلدون . مقدمة ص ٢١٨

(٤) الزركشى . البحر ... جـ ١ ص ٥

غاية الأصولى ـ لم توضع فى عصر النبى صلى الله عليه وسلم وفى عصر صحابته كقياس الأشباه بالنظائر والأمثال بالأمثال فحسب ـ وقياس المثل هو أبسط أنواع الفكر البدائى ـ بل وضع أيضا فى العصر الاول والعصر الثانى قواعـــد للقياس وشرائط للملة، يقول صاحب البحر المحيط : « إن الصحابة تكلموا فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم فى العلل [١] » ويقول ابن خلدون عن طرق استدلال الصحابة ـ وهو يرى أن البحث فى هذه الطرق لم يبدأ إلا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ـ : « إن كثيراً من الواقعات بعده صلوات الله وسلامه عليه لم تندرج فى النصوص الثابتة فقاسوها بما ثبت ، وألحقوها بما نص عليه بشروط فى ذلك الإلحاق تصحح تلك المساواة بين الشبيهين أو المثلين حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحد ، وصار ذلك دليلا شرعياً بإجماعهم عليه ، وهو القياس » [٢]. وعلاوة على ذلك فإنهم توصلوا إلى مبحث الترجيحات وخاصة فى نطاق الاخبار .

لم يقف المنهج الاصولى ساكنا ، بل أخذ ينمو وتضاف إليه طرق جديدة على أيدى مدرسة القيـــاس على العموم ، وفى العراق على الخصوص . ومن الخطأ تماماً أن نقول إن هذا التطور نفسه حدث تحت تأثيرات أجنبية أهمها المنطق الأرسططاليسى ـ وكان قد ترجم الى اللغة العربية وانتشر فى أوساط مختلفة ـ زيادة على أن كثيرين من فقهاء العراق كانوا أعجاماً ، وكان المنطق الارسططاليسى قد ترجم منذ عهد بعيد إلى الفارسية [٣] . أما ماخضع

(١) الزركشى . البحر .... ج ٥ ص ٢٦

(٢) مقدمة ابن خلدون . ص ٣١٨

(٣) ابن النديم . الفهرست « وقد كانت الفرس نقلت فى القـــديم شيئا من كتب المنطق الطب واللغة الفارسية .... » ٢٤٣

له المنهج الاصولى فهو أخذه لبعض طرق المتكلمين ، أو بمعنى أدق كانت هـــذه الطرق مشتركة بين المتكلمين والاصوليين كما يذكر إمام الحرمين والزركشى والايجى (١) . بل يقرر الايجى أن أدلة العقول الاولى أمس بالفقه منها بالكلام . كذا أن مبحث الحد الأصولى ينسب إلى علماء أصول الفقه أكثر من نسبته إلى المتكلمين . ولم يكن هذا التأثر من جهة واحدة ، بل كان متبادلا . فإذا كان علماء أصول الفقه قد أخذوا من المتكلمين بعض الطرق ، فقد أخذ المتكلمون من الأصوليين طرقا كثيرة . وفى إيجاز نستطيع أن نقرر أنه لا توجد طرق منفصلة لإحدى هاتين الفرقتين بل استخدمت كل منهما نفس الطرق التى استخدمتها الاخرى .

وصل المنهج بعد ذلك إلى المدرسة الحنفية . وقد قام الأحناف بإقامة الأصول على الفروع ، ولم يقيموا الفروع على الأصول ، فكان بجانب كل فرع أصله الفقهى الذى خرج عنه . أما إقامة الفروع على الأصول فهى المحاولة التى قام بها الشافعى .

وصل المنهج إذن إلى الشافعى وكان قد مرت عليه تطورات عدة ـ كما رأينا بلغت به حدا كبيرا من النضوج . ولا ينقص من قدر العمل الذى قام به الشافعى وصول جوهر المنهج القياسى إليه ، فقد قام الشافعى بتحليل هذا المنهج ووضعه فى صورة منظمة وفى منهج متكامل ، وأضاف اليه أبحاثا كثيرة أهمها المباحث البيانية التى لم يكن الصدر الأول فى حاجة اليها حين كان الكلام ملكة للعرب . وتوسع الشافعى فى جميع المباحث الاصولية التى عرفت من قبل وأكمل بعضها ، وأقام

---

(١) إمام الحرمين . البرهان ـ جـ١ ـ باب مدارك العقول ، الزركشى . البحر المحيط جـ ٥

فروع المذهب على الأصول . فالشافعي له في وضع المنهج فضل لا يضارع ، يقول الرازي : « كان الناس قبل الشافعي يتكلمون في مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعترضون ، ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع اليه في معرفة دلائل الشريعة وفي كيفية معارضتها وترجيحها ، فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه ، ووضع للخلق قانونا كليا يرجع في معرفة مراتب أدلة الشرع إليه [1] » .

ويذهب مصطفى عبد الرازق إلى أن المذاهب الفقهية اتجهت قبل الشافعي إلى جمع المسائل وترتيبها وردها الى أدلتها التفصيلية خصوصا عندما تكون دلائلها نصوصا . أما أهل الحديث فلكثرة اعتمادهم على النص كانوا أكثر تعرضا لذكر الدلائل من أهل الرأي . وأتى الشافعي بمذهبه الجديد ، كان قد درس المذهبين وتبين له ما فيهما من نقص ، فعمل على أن يتلافى هذا النقص وقد قدم لنا فعلا هذا النظام البديع الاستنباطي في الرسالة ، فأخذ ينقض بعض التعريفات من ناحية خروجها عن متابعة نظام متحد في طريقة الاستنباط [2] .. وهذه الطريقة طريقة فلسفية بحتة. وكان هذا الاتجاه من الشافعي - كما يقول مصطفى عبد الرازق - هو اتجاه العقل العلمي الذي لا يعنى بالجزئيات والفروع ، فكان تفكيره تفكير من ليس يهتم بالمسائل الجزئية والتفاريع ، بل كانت غايته ضبط الاستدلالات التفصيلية بأصول تجمعها « وذلك هو النظر الفلسفي » [3] . وقد دعا كل هذا الى اعتبار الشافعي في العالم الاسلامي وفي الدراسات الاسلامية مقابلا لأرسطو في العالم الهليني وفي الدراسات

---

(١) فخر الدين الرازي . مناقب الشافعي . ص ٩٨ — ١٠٢

(٢) الأستاذ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية (القاهرة ١٣٦٣ - ١٩٤٤) ص ٢٣٠

(٣) المصدر عينه . ص ٢٢٠

اليونانية ، بحيث نرى ابن حنبل يعتبره فيلسوفا : « الشافعى فيلسوف فى أربعة أشياء . فى اللغة واختلاف الناس والمعانى والفقه» [١] ويمكننا أن نقول إنه إذا كان قد وجدت قبل أرسطو مناهج منطقية كالاستقراء السقراطى أو القسمة الافلاطونية كان لها أثر بالغ فى تكوين « الاورجانون » فقد وجد الشافعى قبله مناهج أصولية أثرت فى تكوين « الرسالة » .

ولكن هل كانت هذه المناهج الاصولية السابقة ، هى كل مادخل فى منهج الشافعى وأثر عليه ؟ أو بمعنى أضيق ـ هل لم تكن هناك عوامل أخرى غير إسلامية ـ كالمنطق الارسططاليسى ؟ فيما أعتقد ما يأتى :ـ

أولا ـ إن المنطق كان قد نقل إلى العالم الإسلامى قبل عصر الشافعى بكثير. ومن المحتمل أن يكون قد أطلع عليه وخاصة أنه درس من ناحية علم الكلام كما يعترف هو بنفسه : « لو أردت أن أضع على كل مخالف كتابا كبيرا لفعلت . ولكن ليس الكلام من شأنى» [٢] . واشتغل من ناحية أخرى بعلم النجوم، وهذان علمان نظريان لابد لباحثها من أن يكون عرف مناهج البحث العلمية التى كانت معروفة فى زمنه .

ثانيا ـ معرفة الشافعى للغة اليونانية ـ على مايذكر أبو عبد الله الحاكم فى كتابه مناقب الشافعى ، الباب الرابع والعشرون ـ من أن الشافعى كان يقول حين سألة الرشيد عن علمه بالطب : « أعرف ما قالت الروم مثل أرسططاليس ومهراريس وفرفوريوس وجالينوس وبقراط وأسـد فليس بلغاتهم » [٣]

---

(١) المصدر عينه . ص ٢٣١

(٢) السيوطى . صون ... ص ٦٦

(٣) ابن النديم . مفتاح دار السعادة جـ ٢ ص ٢٣٢

ثالثاً - إذا لجأنا إلى النصوص نفسها يتبين لنا أن الشافعي يشارك أرسطو في اعتبار القياس الأصولي -وهو التمثيل عند أرسطو- ظنياً (١) .

غير أن هذه الأسباب التي استخلصتها من تراجم الشافعي أو من مؤلفاته ليست أدلة واضحة على تأثر الرسالة بالمنطق الارسططاليسي . فمن غير المحتم أن تكون معرفة الشافعي للمنطق الأرسططاليسي علة لتأثره به في وضع منهجه ، فقد عرف علم الكلام وحججه ، ومع ذلك لم يرد عنه أنه تكلم فيه ، والمتكلمون أنفسهم عرفوا منطق أرسطو ومع ذلك لم يأخذوا به (٢) ؛ وكانت عناصر كثير من المنهج الأصولي نفسه قد تكونت من قبل، وأتى الشافعي -بعقل تركيبي نافذ- فأقامه ثم أضاف اليه عناصر بيانية ونقلية خاصة بطرق الإسناد أو عدالة الناقلين أو - على العموم- مباحث خاصة بالكتاب والسنة. وبجانب هذا كانت هناك طرق عقلية أو مدارك للعقول يلجأ اليها نظار المسلمين وفقهاؤهم . بل حتى هذه الطرق لم يلجأ اليها الشافعي في رسالته ، وكان أولى أن يتأثر بها من أي منهج آخر . أما صوغ الشافعي للأصول في منهج عام متصل فقد صدر فيه عن فكر عربي إسلامي .

أما معرفة الشافعي لليونانية فليست برهانا واضحا على دخول المنطق الأرسطاليسي في أصول الشافعي ، وأسلوب الرسالة وطريقة البحث فيها لا يشعران بوجود أية علاقة بينها وبين أية دراسه أجنبية عن التفكير العربي واللغة العربية . حقاً إن في الرسالة نظاماً منطقيا لا شك فيه ، ولقد كان لمصطفى

---

(١) الشافعي . الرسالة ، طبعة القاهرة سنة ١٣١٢ : ص ١٢٣

(٢) السيوطي . صون .. ص ٣٤٠ أنظر الباب المقبل

عبد الرازق الفضل فى تنبيهنا إلى مظاهر هذا النظام واكتشاف الاتجاه المنطقى - فى الرسالة - إلى وضع الحدود والتعاريف أولا ، ثم أخذ الشافعى فى التقسيم مع التمثيل والإستشهاد لكل قسم ، وعرضه لسرد التعاريف المختلفة ليقارن بينها ، وينتهى به التمحيص إلى تخير ما يقتضيه منها . ومن مظاهر هذا النظام أيضا أسلوبه فى الحوار الجدلى المشبع بصور المنطق ومعانيه «حتى لتكاد تحسبه - لما فيه من دقة البحث ولطف الفهم وحسن التصرف فى الإستدلال والنقض ومراعاة النظام المنطقى - حوارا فلسفيا على رغم اعتماده على النقل أولا وبالذات واتصاله بأمور شرعية خالصة ». (١) لسنا ننكر كل هذا ، ولكن لم تكن هذه الحدود والتعاريف حدودا منطقية أرسطاليسية تقوم على فكرة الماهية وتقسيمها إلى أجناس وفصول ، ولم يكن هذا الأسلوب الجدلى المنطقى أسلوب المنطق الأرسطاليسى القائم على صور من الأقيسة والاستدلالات الموجودة فى الأورجانون . بل بالعكس نرى أن أهم مباحث الأصول تخالف فى جوهرها مباحث الأرسطاليسيين المنطقية .

بقيت المسألة الأخيرة وهى اعتبار نتائج القياس الفقهى ظنية أو احتمالية، ومشابهته فى هذا للتمثيل المنطقى الأرسطاليسى . وفى الواقع إن ظنية القياس تتصل بالمبدأ الفقهى العام الذى يقرر أن الأحكام الفقهية ظنية وألا مدخل لليقين فيها . ومن هنا يتبين أنه لا صلة مطلقا لفكرة ظنية التمثيل عند أرسطو بفكرة ظنية القياس عند الشافعى . بل سنرى أن الأصوليين يعتبرون قياس الأصول موصلا إلى اليقين - إذا ما طبق فى المسائل اليقينية . وسنرى أيضا أن هذا القياس شىء آخر غير التمثيل ، ويخالفه فى جوهره وفى الأساس الذى يقوم عليه .

---

(١) مصطفى عبد الرازق : تمهيد ص ٢٤٥

ولم يكن موقف الشافعى من المنطق الارسطاليسى سلبيا فحسب ، فاقتصر على عدم التأثر به، بل كانت فيه ناحية إيجابية هى مهاجمة هذا المنطق مهاجمة شديدة تصل به إلى حد التحريم (١) ، وعلل هـذا الهجوم بعلل مختلفة أهمها : إستناد المنطق الأرسطاليسى إلى خصائص اللغة اليونانية واللغة اليونانية مخالفة للغة العربية ؛ فأدى تطبيق منطق الأولى على الثانية إلى كثير من التناقض .. وسنعود إلى بحث قيمة هذا النقد فى بحثنا لنقد ابن تيمية لمنطق أرسطو . غير أن هذا النقد من ناحية أخرى يرجح لنا معرفة الشافعى باللغـــة اليونانيه — وهو ما ذكرناه من قبل . وعلى العموم يمكننا أن نقول : إن الشافعى لم يصـــدر فى هجومه على المنطق الأرسطاليسى عن اتجـــاه خاص ومزاج فردى، ولكن عن الإسلام ذاته .. هذا الإسلام الذى لم يكن يمثله ويتطابق معه أشد تطابق — لا المتكلمون ولا الفلاسفة ولا الصوفية — وإنما علماء أصول الفقه والفقهاء، وعلى رأس كل هؤلاء الشافعى » .

استمرت رسالة الشـافعى سنوات طويلة تسيطر على المنـاهج الأصولية فى العالم الإسلامى . ولم يبدأ التحقيق والتمحيص فيها إلا بعد أكثر من قرن ، حين بدأ الامام محمد بن عبد الله أبو بكر الصيرفى (٣٣٠ هـ — ٩٣٢ م) يضع شرحه عليها . وقد حفظ لنا التاريخ أسماء تسعة من شراح الرسالة (٢) ، ولكن لم يصل اليناامع الأسف شىء من شروحهم حتى يمكننا أن نحكم على مدى تأثرها بأى أثر خارجى ، ومدى معاونتها فى تطور المنهج الأصولى . إلا أنه من المقرر

---

(١) السيوطى . صون ... ص ٥

(٢) استندنا فى هـذا إلى البحر المحيط للزركشى «مخطوط» وطبقات الشافعية للسبكى فى مواضع مختلفة .

أن ما ألف من هـذه الشروح قبل نهاية القرن الخامس لم يتأثر بالمنطق الارسطاليسى. ومع ذلك فليس لهذه الشروح من أهمية فى تاريخ علم الاصول، بالرغم من أن كثيراً من كتب الأصول المتأخرة احتفظت بأسماء كثيرين من أصحاب الشروح وببعض آرائهم . أما هؤلاء الشراح فهم الصيرفى المذكور آنفا ، وحسان بن محمد القرشى الاموى أبو الوليد النيسابورى (٣٤٩ هـ — ٩٦٠م) ومحمد بن على بن اسماعيل القفال الكبير الشاشى (٣٦٥ هـ — ٩٧٥ م) والحافظ أبو بكر الجوزقى محمد بن عبد الله بن محمد النيسابورى الشيبانى (٣٨٨ هـ — ٩٩٨ - ٩٩٩ م) وخمسة آخرون هم أبوزيد الجزولى ويوسف بن عمر وجمال الدين ابن قصى أو ابن الفاكهانى وأبو قاسم عيسى بن ناجى، وليس لهؤلاء الشراح الخمسة تراجم .

أما التطور الحقيقى فى علم أصول الفقه ـ فقد حدث تحت تأثير حركة فكرية جديدة هى بدء المتكلمين فى التصنيف فيه (١) . وعلى هذا الأساس يمكننا تقسيم علماء الاصول إلى قسمين : الاصوليين الفقهاء، والاصوليين المتكلمين .

أما الاولون فقد امتزجت فى كتاباتهم الاصول بالفقه وكثر تفريع المسائل الجزئية وذكر الأمثلة والشواهد، وبنيت المسائل الكلية العامة على النكت الفقهية، ويمثل هذا القسم فقهاء الحنفية ، ومن أئمتهم المتقدمين: الدبوسى (٤٣٠ هـ) وقد كتب فى القياس بأوسع ممن كان قبله وتمم مباحثه وشرائطه ، وكان له أكبر الأثر فى المعاونة على إكمال المنهج الفقهى (٢) ، وكتابه هو «تأسيس النظر» . ثم كتب

---

(١) ابن خلدون. مقدمة ص ٣١٩ .

(٢) المصدر عينه . ٣١٩

البزدوى كتابا مطولا « كشف الأسرار » ثم جمع ابن الساعاتى (١) (٦١٤ هـ) بين طريقتى المتكلمين والفقهاء مستندا إلى كتابى الأحكام للآمدى وكشف الأسرار للبزدوى فى كتاب سماه « بدائع النظام ». ثم كتب الإمام الشاطبى (٧٩٠ هـ) كتاب الموافقات ، وسار أيضا على هذا النهج شهاب الدين القرافى (٦٨٤ هـ) وله كتاب الذخيرة ، وكتاب أنوار البروق فى أنواء الفروق ، ثم كتب السبكى كتابه المشهور « جمع الجوامع » ، وقد اقتصر السبكى فى هذا الكتاب على ذكر مسائل الأصول مجردة من الأدلة والشواهد ، وقد شرح هذا الكتاب شروحا عدة كان أهمها شرح المحلى (٢) (٧٦١ هـ ٨٦٤ م) وشرح الزركشى (٧٩٤ هـ) . وهذه الكتب كلها بين أيدينا ، وقد خلت من أى تأثر بالمنطق الأرسططاليسى .

أما القسم الثانى فهم المتكلمون ـ أشاعرة كانوا أو معتزلة (٣) . وهنا نرى محاولة عقلية بحتة تقوم على تجريد القواعد العامة من المسائل الفقهية ، وتستند فى هذا إلى الاستدلال العقلى والبرهنة النظرية (٤) ، فاستخدمت طرق البحث الكلامية أو مدارك العقول التى عرفت قبل الشافعى فى المدرسة الأصولية الكلامية ، ووضعت تلك الطرق ـ وخاصة طريق القياس ـ فى صورة عقلية مجردة . ودخلت أبحاث كلامية كثيرة ، لما كان علم الكلام معتبرا واحدا من مصادر هذا العلم

(١) مظفر الدين احمد بن على المعروف بالساعاتى .

(٢) جلال الدين بن احمد المحلى الشافعى المولود بمصر

(٣) لم نذكر الشيعة ، وإن كانت لهم أصول خاصة ، وسبب إغفالنا لهم أنهم لم يتكلموا فى القياس وهو أساس بحثنا هنا .

(٤) الغزالى ، المستصفى (طبعة القاهرة ١٣٢٢) ج ١ ص ٩

ابن حزم (على بن أحمد) ١٤٥٦ هـ ـ ١٠٦٤ م الأحكام فى أصول الاحكام (طبعة الأستاذ الشيخ أحمد شاكر ـ القاهرة سنه ١٩٤٥ م) المجلد الأول ـ الكتاب الأول جميعه

الثلاثة ، لا لدى المتكلمين وحدهم بل ولدى الفقهاء حتى الظاهرية منهم . أما عن المعتزلة فكما أنه لم تصل الينا كتبهم فى علم الكلام (١) ، لم تصل الينا كتبهم فى علم الأصول ، وخاصة كتاب العهد للقاضى عبد الجبار (٤١٥هـ) وشرحه المعتمد لابى الحسين البصرى [٢] (٤٦ هـ) ومع ذلك يمكننا أن نستخلص جوهر الاصول المعتزلية - وعلى الخصوص لدى أبى هاشم الجبائى مفكر المعتزلة العظيم - من كتب المتأخرين من أهل السنة - وسيكون هـــذا محل دراسة أخرى خاصة . ودراسة هذه النصوص الباقية من المعتزلة تشعر تماما بأنها لم توضع على طريقة الارسطاطاليسيين، بل على طريقة الجدليين من نظار المسلمين .

أما الاشاعرة فقد احترزوا أيضا بأصولهم عن منطق أرسطو ، ونجد هذا واضحا لدى عـــدو ممتاز للتراث اليونانى - أبى بكر الباقلانى - وهو شخصية ضخمة لم تبحث بعد - ولم يصل الينا إنتاجها الاصولى إلا خلال كتب المتأخرين أيضا .

ولكن مالبث علم الاصول أن اتجه وجهة أخرى على يد امام الحرمين (٤٨٨ هـ) وقد كان المظنون أن إمام الحرمين سار على منهج المدرسة الكلامية الأصولية الأولى - إلا أنه تسنى لى بحث مخطوطة نادرة لكتاب البرهان فتبين لى أنه ، وإن كان إمام الحرمين خالف المنطق الارسطاطاليسى فى نقاط

---

(١) وصل الينا من كتب المعتزلة الكلامية : المغنى للقاضى عبد الجبار وقد طبع عدد من أجزائه ، كما وصل الينا : شرح الأصول الخمسة لنفس المؤلف . ولقد أثبتت هذه الكتب التى نشرت حديثا الرأى الذى ناديت به من قبل - منذ عام ١٩٣٩ ومستندا على شذرات باقية من تراث المعتزلة - أثبتت هذه الكتب أن المعتزلة لم يقبلوا المنهج الأسططالى كمنهج لأبحاثهم .

(٢) نشر المعتمد حديثا ، وهو على طريقة نظار المسلمين وليس فيه أثر لمنطق أرسطو .

كثيرة ، إلا أنه تأثر به الى حد ما . بل قد نجد عنده أول محـــاولة لمزج منطق أرسطو بأصول الفقه . فكما أنه خالف متكلمى أهـــل السنة فى القول بالواسطة أولا (١) ، ثم وافق أبا هاشم الجبائى فى أقوال له كثيرة (٢) ، يقول ابن تيمية عنه: « واستمد من كلام أبى هاشم الجبائى على مختارات له، ولقد خرج على طريقة القاضى وذويه فى مواضع الى طريقة المعتزلة » (٣) فكما أنه خالف الجمهور فى كل هذا ، نراه يخالفهم أيضا فى محاولته مزج المنطق الارسطاليسى بالأصول، ويمهد الطريق بذلك لتلميذه أبى حامد الغزالى ، مما أدى إلى مهاجمة السلف لهذا الاخير مهاجمة عنيفة قاسية .

ويعتبر الغزالى المازج الحقيقى للمنطق الارسطاليسى بعلوم المسلمين ، لا لما وضع من كتب منطقية سهلة العبارة ، بل لتلك المقدمة المنطقية التى وضعها فى أول كتابه المستصفى ، والتى ذكر فيها أن من لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه قطعا . وعلى هذا الاساس ، اعتبر منطق أرسطو شرطا من شروط الاجتهاد وفرض كفاية على المسلمين . ووجهت إلى الغزالى بسبب هذا اعتراضات شديدة من فقهاء المسلمين .

ومنذ ذلك الحين بدأ الاصوليون المتكلمون يتأثرون بالمنطق الارسطاليسى ويفردون فى أول كتبهم فصلا خاصا لما أسموه « المقـــدمات الكلامية » (٤) أو

---

(١) إمام الحرمين . البرهان (مخطوط) جـ ١ فصل عن حد العلم وحقيقته

(٢) ابن تيمية .السبعينية ص ١٠٧

٣) إمام الحرمين . البرهان ــ نفس الصفحات السالفة

(٤) الزركشى . البحر المحيط . جا ص ٩

« المقدمات الداخلة » يلخصون فيها منطق الشراح الإسلاميين مشائيـــا تارة ورواقيا طورا » وكانت أكثر المباحث تأثراً بالمنطق اليونانى ـ أرسطاليسيا كان أو رواقيا ـ مباحث الألفاظ . أما مبحث القياس فقد استمر ـ حتى بين أيدى الاصوليين المتأخرين ـ بمنأى إلى أكبر حد عن هذا المنطق اليونانى أرسطاليسيا كان أو رواقيا .

ولن نعرض فى هذه الفصول لتلك المقدمات الكلامية ، فقد سبق أن عرضنا لنماذج المنطق اليونانى بين أيدى شراحه الاسلاميين . وتلك المقـــدمات ليست إلا صورة من هذه الشروح الجة التى كتبها الإسلاميون والتى حللت عناصرها فى الباب السابق ولـكن سنعرض لهذا المنهج الأصولى الكلامى لأن المتكلمين يتشاركون فيه ـ كما سنرى بعد ـ كما عرف قبل القرن الخامس .

ولن أخوض فى الأبحاث اللغوية لخروجها عن نطاق هـــذا البحث ، مع ملاحظة أن المباحث الأصولية اللغوية ليست من نوع علوم اللغة أوالنحو العادية؛ فقد دقق الاصوليون نظارهم فى فهم أشياء من كلام العرب لم يتوصل إليهـــا اللغويون أو النحاة . إن كلام العرب متسع وطرق البحث فيه متشعبة : فكتب اللغة تضبط الألفاظ والمعانى الظاهرة دون المعانى الدقيقة التى يتوصل إليها الأصولى باستقراء يزيد على استقراء اللغوى . فهناك إذن دقائق لايتعرض لها اللغوى ولا تقتضيها صناعة النحو ، ولـكن يتوصل إليها الأصوليون باستقراء خاص وأدلة خاصة (١) .

هذا هو تاريخ المنهج الأصولى .. استطعنا أن نتبين من خلاله موقف علماء أصول الفقه من المنطق الارسطاليسى، وأن هذا المنهج قد تـكون منذ العصر الاول واستمر الاصوليون يكملون فيه ويضيفون إلى عناصره جدة فى التفكير ، حتى

(١) سميت بالـكلامية لأن المتأخرين جعلوا المنطق جزءاً من علم الـكلام (مسلم الثبوت) ح ص ١٠

وصل إلى أيدى الشافعى . فأقامه علما متفق الاجزاء متناسق الاطراف .. وفى كل هذا لم يتأثر على الإطلاق بمناهج البحث اليونانية . ثم انقسم الى قسمين بعـــد الشافعى : علم الاصول الفقهى وعلم الأصول الكلامى . وفى كلا القسمين لم يتأثر أيضا بمنطق أرسطو ، حتى أتى القرن الخامس،فزج المسلمون المنطق الارسطاليسى بالاصول ، وبهذا انتهى أو كاد ينتهى تفكير المسلمين المبدع فى المنطق .

هذا هو موقف علماء أصول الفقه ـ فقهـــاء كانوا أو متكلمين . فما هو موقف علماء أصول الدين المتكلمين من المنطق الاسطاليسى ؟ هذا ما سنبحثه فى الفصل القادم .

الفصل الثانى

موقف علماء أصول الدين ـ المتكلمين ـ من المنطق الأرسططاليسى حتى القرن الخامس

بحثنا فى الفصل السابق موقف علماء أصول الفقه من المنطق الأرسططاليسى حتى القرن الخامس ، ووصلنا إلى أن هؤلاء العلماء لم يقبلوا المنطق الارسططاليسى. وسنحاول فى هذا الفصل أن نبحث موقف علماء أصول الدين من هذا المنطق . وأول نراه حول هذا الموقف فكرة شائعة لدى مؤرخى الفكر الإسلامى وخاصة المستشرقين : وهى أن المتكلمين الاولين كانوا رجال دين استخدموا منطق أرسطو فى جدلهم اللاهوتى. ومع أن هذه الفكرة فاسدة تمام الفساد ، فإنها سادت حتى الآن ، وربما عاون على تدعيمها الحجج الآتية : ـ

أولا ـ أن المعتزلة بدأوا حجاجهم الدينى مع النصارى فى وقت مبكر . وكان قد حل مكان المسيحية الاولى ـ الساذجة ـ مسيحية أخرى مركبة على أساس المنطق اليونانى ، أو بمعنى آخر كان النصارى يتسلحون فى جدلهم الدينى ـ كما قلت فى المقدمة ـ بالمنطق الارسططاليسى حتى آخر الأشكال الوجودية . ولم يكن مما يقنع هؤلاء النصارى فى جدلهم البراهين الشعرية أو الاحتجاجات الخطابية وهم يتكلمون فى اتحاد اللاهوت والناسوت فى المسيح وتوحد الأقاليم وتعددها . فكان من المعقول إذن الا يبدأ المسلمون هذا النقاش وهم خلو من معرفة منطق أرسطو ، وخاصة أن يوحنا الدمشقى كان يعتبر الإسلام فى كتاباته التى يناقش فيها

ومما يثبت هذا إثباتا واضحا :

أولا ـ اختلاف نظرة المتكلمين والمشائين في مبحث الحد، ونقد الأولين لمبحث الحد الأرسطاليسي (١) .

ثانيا ـ رفض المتكلمين لمبحث القياس الأرسطاطاليسي. ويذكر لنا ابن خلدون (٧٨٥هـ ١٤٠٦م) : « أن المسلمين لم يأخذوا بالأقيسة لملابستها للعلوم الفلسفية المباينة للعقائد » (٢) . ووصلت إلينا مقتطفات من كتاب الآراء والديانات لابن النوبختي الشيعي ، وفيها نقد للشكل الأول (٣) .

ثالثا ـ أظهر لنا النقد التحليلي لنصوص كثيرين من المتكلمين أن الباقلاني (٤) (١ صفر سنة ٤٠٣) وإمام الحرمين (٥) وكثيرين من المعتزلة خرجوا في أبحاثهم عن منطق أرسطو . بل إننا نرى مفكرا عقليا ـ يكاد يكون إسماعيليا ـ هو أبو سليمان السجستاني ، يصرح بهذا النقد ، وسيأتي هذا بعد .

رابعا ـ الكتب الكثيرة التي ألفت في نقد المنطق الأرسطاليسي ، ككتاب الدقائق لأبي بكر بن الطيب ، والآراء والديانات لابن النوبختي . وتشير نصوص كثيرة إلى أن أبا علي الجبائي وأبا هاشم والقاضي عبد الجبار كتبوا في نقد المنطق

(١) السهروردي . حكمة الاشراق . ص ٥٨ . السيوطي . صون ... ٢٠٨ .

(٢) ابن خلدون . مقدمة ... ص ٣٣٦ .

(٣) السيوطي : صون : ص ٣٢٥ ـ ٣٢٦ .

(٤) أبو بكر بن محمد الطيب بن جعفر بن القاسم المعروف بالباقلاني .

(٥) ولد أمام الحرمين عبد الله بن عبد الملك الجويني في ثامن عشر المحرم سنة ٤١٩ وتوفي ليلة الأربعاء ٢٥ ربيع الآخر سنة ٤٨٧ .

(٦) السيوطي . صون : ص ٢٠٧ ابن القيم : مفتاح : ج ١ ص ١٦٧ .

الأرسطاليسى (١) وكتب القاضى عبد الجبار فى أيدينا الآن وهى مخرجة على الطريقة القديمة لنظار المسلمين، ويستخدم القاضى عبد الجبار ـ فى أكثر مواضع كتبه ـ قياس الغائب على الشاهد وهو عملية استدلالية إسلامية. ونقد أبو العباس الناشىء المعتزلى المنطق الأرسطاليسى كما ورد فى مناقشة السيرافى (٢١٨ هـ - ٩٧٨ م) لأبى بشر متى بن يونس (٣٢٨ هـ ٩٣٩ م) «وهذا الناشىء أبو العباس قد نقد عليكم وتتبع طريقكم وبين خطأكم وأبرز ضعفكم ولم تقدروا إلى اليوم أن تردوا عليه كلمة واحدة بما قال، وما زدتم على قولكم لم يعرف أغراضنا ولا وقف على مرادنا وإنما تكلم عن وهم (٢) ». ويذكر عن ابن حزم أنه نقد منطق أرسطو، يقول صاعد : « وألف كتابا أسماه التقريب لحدود المنطق بسط فيـــه القول على تبيين المعارف واستعمل فيه أمثلة فقهية وجوامع شرعية ، وخالف أرسطاليس واضع هذا العلم فى بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض فى كتبه ، فكتابه من أجل هذا كثير الغلط بين السقط (٢) » وقد وصل كتاب ابن حزم إلى أيدينا ، وهو يخرج على هذا المنطق فى بعض المواضع ، وإن كان يتابعه أيضا فى كثير من مباحثه، ولكنه لم ينظر إليه ـ كما نظر إليه المشاؤون الاسلاميون ـ على أنه قانون معصوم يخلو من الخطأ .

ويمكن تفسير هذا الموقف فى دائرة منطق أرسطو بموقف المتكلمين العام تجاه علوم الأوائل ، بحيث نرى مؤرخا معتزليا كابن المرتضى (١٤٠ هـ - ١٤٢٧ م) يقول عن أبى الحسين البصرى : « كان للبهاشمة عنه نفرة لأمرين أحدهما أنه دنس نفسه بشىء من الفلسفة وعلوم الأوائل (٣) » . ويردد ابن المرتضى ـ فى فقرات

---

(١) أبو حيان التوحيدى : المقابسات : ص ٥٥٥ — ياقوت : ارشاد الاديب إلى معرفة الاديب المعروف بمعجم البلدان « طبعة القاهرة » ج ٣ ص ١١٩ .

(٢) صاعد: طبقات الأمم ص١١٨.

عدة ـ كراهية المعتزلة للفلسفة وعلوم الأوائل .

ولكن إذا كان المتكلمون هاجموا المنطق الارسططاليسى وخرجوا فى أبحاثهم عن قواعده ، فلاشك ـ وقد كانت لهم فلسفة خاصة ـ أن يكون لهم منطق خاص يخالف منطق أرسطو ، وأن يكون نظرهم قائما على أسس منطقية خاصة . فإذا كانوا قد نقدوا مبحث الحد الارسططاليسى فإنهم أقاموا مبحثا آخر للحد، وكذلك وضعوا أو أخذوا من الأصوليين أدلة ومدارك للعقول تعتبر بمثابة أبحاث القياس الارسططاليسى ولواحقه. ويثبت أن المتكلمين استخدموا منهاجا للبحث غير المنطق الارسططاليسى ما يأتى :

ا ـ أن الغزالى (٥٠٥ هـ - ١١١١ م) يهاجم هذا المنهاج الذى يخرج عن منطق أرسطو فى أخذ المتكلمين بمقدمات مشهورة تسلموها من خصومهم واضطرهم إلى تسليمها لا القانون العقلى ـ وهو عنده منطق أرسطو وقضاياه ، الذى يقرر أن البديهيات وحدها هى التى ينبغى تسليمها ـ ولكن بمجرد شهرتها وتوافرها (١) (وهى ما يسميها صاحب المواقف بالمقدمات الضعيفة) (٢) ، وما كان يراه فى عدم اهتمام المتكلمين بالبديهيات ، وخروجهم فى أبحاثهم عنها: « فقد يظن بالاوليات أنها ليست أولية فيشكك فيها ولا يتشكك فى الاوليات إلا بزوال الذهن عن الفطرة السليمة لمخالطة بعض المتكلمين المتعصبين للمذاهب الفاسدة بمجاحدة الجليات »(٣). ولعل الغزالى يشير إلى تلك النظرية التي كانت تتردد في

(١) الغزالى:المنقذ من الضلال ص ٧٩ ـ ٨٠

(٢) الأيجى:المواقف حـ ٢ ص ٤٤

(٣) الغزالى: معيار العلم ص ١٦٠

أوساط المسلمين « نظرية الواسطة » والتى تنقد مبدأعدم ارتفاع النقيضين أى مبدأ الثالث المرفوع . وفى فقرة أخرى : « إن أكثر أقيسة الجدليين من المتكلمين والفقهاء فى مجادلاتهم وتصانيفهم مؤلفة من مقدمات مشهورة فيما بينهم سلموها لمجرد الشهرة وذهلوا عن سببها . ولذا نرى أقيستهم تنتج نتائج متناقضة فيتحيرون فيها وتتخبط عقولهم فى تنقيحها » . (١) ويلاحظ أن كلمة الجدليين تطلق على طائفة من المتكلمين والأصوليين لم يأخـــذوا بالمنطق الأرسطاليسى ، بل كانت لهم قواعد وأنظمة خاصة فى المناظرة والمجادلة . يمكننا أن نستخلص من كلام الغزالى أنه يشير إلى منهاج خاص للمتكلمين .

ب ـ ما يقوله إمام الحرمين : « رتب أئمتنا أدلة العقول ترتيبا ننقله ثم نبين فساده » (٢) . وهذا يثبت تماما أن للمسلمين منهاجا فى البحث العلمى مستقلا ، لأن إمام الحرمين أخـــذ ـ الى حد ما ، كما بينا فى الفصل السابق ـ بالمنطق الأرسطاليسى .

جـ ـ احتقار ممثلى الفكر الهلينى فى العالم الإسلامى ـ شراحا كانوا أو مترجمين ـ للمتكلمين لمخالفة هؤلاء المنطق الأرسطاليسى . يذكر القفطى (٦٤٦هـ) أن يحيى بن عدى (٣٦٥هـ ٩٧٥م) حضر مجلس بعض الوزراء ببغداد فى يوم من الأيام وكان فى المجلس بعض المتكلمين فطلب اليهم الوزير أن يتكلموا مع يحيى ، فرفض

---

(١) المصدر نفسه ـ ص ١٦٠

(٢) امام الحرمين . البرهان « مخطوط » جـ ١ باب مدارك العقول .

يحي قائلا : « هم لا يفهمون قواعد عباراتي وأنا لا أفهم اصطلاحهم » (١) .

د ـ اعتبار «الكلام» نفسه منهجا للعلوم الشرعية بمثابة المنطق منهجا للعلوم العقلية؛ فإن شارح المقاصد يرى أن من أتم الأسباب التي من أجلها سمى علم الكلام باسمه «أنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات» .

هـ ـ يقرر ابن تيمية (٧٢٩ هـ) صراحة وجود قانون امتاز به المتكلمون فيقول : « وكان للغزالي قانون هو المنطق ، أما بكر بن العربي فقد وضع قانونا آخر مبنيا على طريقة أبي المعالي ومن قبله كالقاضي أبي بكر الباقلاني » . (٢) ويذكر في فقرة أخرى أن نظار المسلمين عدلوا عن طريق المناطقة فقالوا : « الطريق هو المرشد إلى المطلوب وهو الموصل إلى المقصود وهو مايكون العلم » (٣) وهذا الطريق غير طريق المناطقة ، بل هي أدلة خاصة . ويردد ابن تيمية هذا في مواضع كثيرة من كتبه ، كما أن ابن السبكي يردده أيضا (٥) .

و ـ ما يذكره ابن خلدون (٧٨٠ هـ ـ ١٤٠٦م) من أن أبا بكر الباقلاني وضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار ومنها « أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول » ، وأن هذه الطريقة كانت فنا نظريا قائما

(١) القفطي « جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف » إخبار العلماء بأخبار الحكماء «طبعة ليبسك سنة ١٣٢ ـ ص ٥

(٢) شرح المقاصد ج ١ ص ٥

(٣) ابن تيمية . موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ج ١ص ٣

(٤) السيوطي: صون . . ٢٦٤

(٥) ابن السبكي . معيد النعم ص ١١٤

بذاته ، ثم جاء إمام الحرمين ، فوضع فى هذه الطريقة كتاب الشامل ، رأن فى هذا الكتاب نفسه شرحا للطريقة القديمة للمتكلمين . ثم يذكر أن المتأخرين بعد هذا قرأوا المنطق الارسطاطاليسى ، وفى ضوء هـــذا المنطق نظروا فى القواعد والمقدمات فى فن الكلام للأقدمين فخالفوا الكثير منها ، فما عادوا يعتقدون أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول . وتكونت طريقة أخرى هى « طريقة المتأخرين » مستمدة من منطق اليونان رواقيـــا كان أو أرسطاطاليسيا وقائمة عليه [1] .

ز ـ ما يراه المتكلمون أنفسهم من أن علم الكلام « ليست له مبادىء تبين فى علم آخر ، إنما هو مستغن فى نفسه عما عداه » (٢) ويقرر السيالكوتى أن مباحث النظر تخالف الكثير من المسائل المنطقية الأرسطاطاليسية [٣] .

حـ ـ يذكر ابن رشد (٤) (٥٩٥ ـ ١١٩٨) أنه كان للمتكلمين طرق ودلائل خطابية (٥) . وهو يعبر بهذا عن منطق المتكلمين المخالف لمنطق أرسطو . أما قوله بأنها دلائل وطرق خطابية فذلك لأنه كان يرزح تحت وطأة المنطق الأرسطاليسى وقد بهره أشد البهر فلم ير حقيقة سواه .

نستنتج مما تقدم أنه كان للمتكلمين فى العصر الكلامى الأول حول تكوين المنهج موقف مزدوج يتسم بما يأتى :

---

(١) ابن خلدون . مقدمة ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧

(٢) شرح المواقف . جـ ١ ص ٥٥

(٣) المواقف . الحاشية ص ٥٧ جـ ١

(٤) ولد ابن رشد سنة ٥٢٠ هـ ـ ١١٢٦ م ومات فى مراكش فى ٩ صفر سنة ٥٩٥ هـ ١٠ ديسمبر سنة ١١٩٨ م

(٥) ابن رشد . الكشف عن مناهج الادلة فى عقائد الملة ص ٣٥ .

أولاً ـ رفض المنطق الأرسطاليسى كمنهاج للبحث ومهاجمته .

ثانيا ـ الأخذ بمنهاج إسلامى خاص وضعه أو وضع أسسه علماء أصول الفقه وتناوله المتكلمون بالزيادة والتعديل . وقد استمر هذا المنهج فى الفترة الأولى فى جميع دوائر المتكلمين ـ معتزلة كانوا أو شيعة أو شاعرة أو ماتريدية ـ بمعزل إلى أكبر حد عن المنطق الأارسططاليسى . أما مزج المنطق الأرسططاليسى بعلم الكلام والعلوم الإسلامية على العموم فبدأ فى أواخر القرن الخامس على أيدى المتأخرين من المتكلمين (١) . غير أنه ينبغى أن نلاحظ أن هذا المزج لم يحدث على يد مفكر من المعتزلة ، بل بواسطة متكلم أهل السنة المشهور أبى حامد الغزالى ، ومع ذلك فقد بقى لمنطق أرسطو أعداء يمتازون حتى العصور الأخيرة ـ وسنبين هذا فيما بعد ـ وبقى لمناهج المتكلمين الأولين أنصار كثيرون استخدموها واحتفظوا بها فى جدلهم .

ما هى العلة التى دفعت المتكلمين إلى عدم قبول المنطق الأرسططاليسى ؟ يمكننى أن استنتج ببساطة أن العلة فى هذا هو أن المتكلمين لم يقبلوا ميتافيزيقا أرسطو ـ وهى فى جوهرها مخالفة لميتافيزيقا القرآن ـ فكان من المحتم ألا يقبلوا منهـــاج البحث الذى استندت عليه هذه الميتافيزيقا ، وبخاصة أن حقائق منطق أرسطو متصلة بحقائق ميتافيزيقاه ومرتبطة بها ، ويقينية منطق أرسطو مرتبطة بيقينيه ميتافيزيقاه أيضا ؛

وسنحاول أن نعرض الآن لمنطق المتكلمين ، طبقا لما لدينا من مصادر ، مع ملاحظة أن هذا المنطق استخدمه الأصوليون ـ علماء أصول الفقه ـ قبل

---

(١) ابن خلدون ص ٣٩٦ ـ ٣٤٧ ـ ٣٤٨ ابن السبكي ـ معيد النعم ص ١١٤

المتكلمين . ولذلك سنعبر عن علماء هاتين الفرقتين بالأصوليين (علماء أصول الفقه وعلماء أصول الدين) ثم نعرض بعـــد ذلك موقف المتكلمين من قانون بديهى هو قانون عدم ارتفاع النقيضين - الوسط الممتنع أو الثالث المرفوع - ثم نقدهم لمبدأ العلية . ثم نصل إلى نقطة التحول من هذا المنطق الإسلامى الخاص إلى منطق أرسطو .

الفصل الثالث

منطق الأصوليين : مبحث الحد الأصولى

كانت النتيجة التى وصلنا إليها فى الفصلين السابقين أن الأصوليين - علماء أصول الفقه وعلماء أصول الدين (المتكلمين) لم يقبلوا المنطق الارسطاليسى ، وأنهم وضعوا منطقا يخالف هـــذا المنطق . وقلنا إن علماء أصول الفقه وعلماء أصول الدين استخدموا منهجا للبحث أو منطقا واحدا . ولـكن ما هو هذا المنطق الأصولى الذى أستخدمه الأصوليون ؟ هذا المنطق الأصولى فى الحقيقة هو منهج من مناهج البحث العلمى الذى وضعه الأصوليون لـكى يسيروا عليه فى أبحاثهم ، وكانت أميز صفاته أنه يخلو من مباحث الميتافيزيقا ، أو من الصفة الميتـافيزيقية . . تلك الصفة التى جعلت المنطق الأرسطاليسى كأنه علم الفـكر الضرورى من حيث هو متطابق مع الوجود La seience de la pensée necessaire en tant qu'identique avec l'être أو كما يدعوه الهجليون علم الفـكرة المجردة La seience de l'idée pure [1] ، وخـــلوه من الناحية الميتافيزيقية جعله منطقا عمليا ، أو بمعنى أدق منطقا pragmatique يتفق مع الحاجة الإنسانية العملية . وينقسم هذا المنطق إلى مبحثين ، المبحث الأول هو مبحث الحد ، والمبحث الثانى هو مبحث الإستدلالات . وسنبحث فى هذا الفصل مبحث الحد - كما عرفه الأصوليون - - طبقا لشذرات قليلة بقيت لنا عنه فى كتب المتأخرين .

---

1 Hamelin : Le système d'Aristote p, 93

إن الحد عند أرسطو — كما نعلم — هو قمة العلم ، والتوصل إلى الماهية بالحد هو غاية الفكر الأرسططاليسى كله . فإذا كان الأصوليون قد خرجوا عليه ووضعوا تصورا جديدا للحد، فإنهم يكونون قد خرجوا نهائيا على روح العلم اليونانى ومنهجه .

إن الحد عند أرسطو — كما رأينا — هو المعرف للماهية أو للذات أو إنه الجواب الصحيح فى سؤال ماهو إذا أحاط بالمسئول عنه . وهذه التعاريف كلها ميتافيزيقية لم يقبلها الأصوليون — وكان عليهم أن يرفضوها — وأوردوا عليها الإعتراضين الآتيين : أولها — أن الحد قد يذكر من غير أن يكون هناك سؤال . ثانيها — أن الحد ليس معرفا للماهية أو موصلا للكنه ، لعسر التوصل إلى هذا أو استحالته . لكن حد الشىء هو معناه الذى لأجله استحق الوصف المقصود (١) . وهذا اتجاه فى تعريف الحد يخالف الحد الارسطاطاليسى مخالفة تامة ، وسنوضح هذا توضيحا أكثر .

إن تعريف الحد فى الواقع يتوقف على ما هو الغرض من الحد ، هل هو حصر الذاتيات أو هو مجرد التمييز كيفما أتفق ؟ أما الارسطاطاليسيون — وغايتهم من الحد حصر الذاتيات — فكان الشرط عندهم أن يكون الوصف خاصا أى يرجع إلى وصف حقيقة المحدود ، فالحد إذن « هو القول المفصل المعرف للذات بماهيته » (٢) اما عند الاصوليين — وغايتهم من الحد مجرد التمييز — فيرجع الحد إلى قول الواصف ، أى أنه القول المفسر لاسم الحد وصفته عند مستعمله على وجه يخصه ويحصره فلا يدخل فيه ما ليس منه ولا يخرج منه ما هو فيه . يقول الباقلانى — وهو ممثل الفكر الأصولى الاول — « الحد هو المحدود بعينه ولو كان غيره لم يكن حده . وإنما على الحاد ان يأتى بعبارة يظن السائل

عالما بها إن جهل ما سأل عنه ، فإن جهل العبارات كلها فسحقا »[1] ولذلك عرف العلم بأنه معرفة المعلوم على ما هو به ـ والمعرفة كما كان مفهوما هى العلم . وينكر إمام الحرمين هذا بشدة ، ويرى أن الغرض من الحد هو الإشعار بالحقيقة التى بها قيام المسئول عن حده،وبها تميزه الذاتى عما عداه ، ولن يوصل تغاير العبارات وابدال لفظ بلفظ إليها [2] .

ويمكننا أن نستخلص من تعريف أبى الحسين البصرى للعلم [3] أنه ينحو أيضا هذا المنحى اللفظى ، فإن الحد عنده شرح اسم اللفظ على وجه يخصه ويحصره ، ولم يلجأ فى تعاريفه إلى أى من أنواع الحدود الإرسططاليسية . بل إن الحد لدى المتكلمين جميعا إنما يراد به التمييز بين المحدود وغيره، وأنه يحصل بالخواص اللازمة التى لا تحتاج إلى ذكر الصفات المشتركة بينه وبين غيره ،يقول ابن تيمية «...المحققون من النظار يعلمون أن الحد فائدته التمييز بين المحدود وغيره كالاسم ،ليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته » ، ويرى ابن تيمية أن من يذهب إلى أن الحد هو التوصل إلى الماهية وتعريف الحقيقة هم أرسطو واتباعه من المشائين اليونانيين ومن حذا حذوهم من متفلسفة الاسلاميين ، فأما جماهير أهل النظر والكلام من المسلمين وغيرهم فعلى خلاف هذا لم يقبلوا أبدا فكرة التوصل إلى الماهية ، وإنما أدخل هذا فى كلام علماء أصول الدين والفقه بعد الغزالى فى أواخر القرن الخامس وأوائل السادس ، وهم الذين تكلموا فى الحدود بطريقة أهل المنطق اليونانى تحت تأثير دعوة الغزالى إلى استخدام المنطق وأما سائر النظار من جميع الطوائف الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وغيرهم ، فعندهم إنما يفيد الحد

---

(١) إمام الحرمين . البرهان (مخطوط) ج ١ فصل ـ حد العلم وحقيقته .

(٢) المصدر نفسه . نفس الفصل .

(٣) الآمدى . الإحكام فى أصول الإحكام جـ ٢ ص ٢٨٦ .

التمييز بين المحدود وغيره . بل أكثرهم لا يسوغون الحد إلا بما يميز المحدود عن غيره، ولا يجوز أن يذكر فى الحد ما يعم المحدود وغيره ، سواء سمى جنسا أو عرضا عاما ، وإنما يحدون بما يلزم المحدود طردا وعكسا ، ولا فرق عندهم بين ما يسمى فصلا وخاصة ونحو ذلك مما يتميز به المحدود عن غيره . وهنا تقرير واضح من مؤرخ نقد المنطق عندالمسلمين، فإن مفكرى الاسلام الأوائل - وهم المعبرون عن روح الاسلام الحقيقى وعن منهجه - لم يقبلوا فكرة الماهية الارسطالية وتكونها من أفكار عامة كالجنس العام واشتراط الفصل والخاصة مما يميز بين المحدود وغيره ، وإنما يحدون فقط بما يطرد وينعكس مع المحدود ، فاستخدموا فكرة الطرد والعكس فى المحدود كما سيستخدمونها فى حركة الاستدلال القياسية كما سنرى بعد.

ويقرر ابن تيمية أن ذلك مشهور فى كتب أبى الحسن الأشعرى والقاضى أبى بكر وأبى اسحق وابن فورك والقاضى أبى يعلى وابن عقيل والنسفى وأبى على وأبى هاشم وعبد الجبار والطوسى ومحمد بن الهيصم وغيرهم (١) وفى فقرة أخرى يقول ويؤكد: «ولم يكن قدماء المتكلمين يرضون أن يخوضوا فى الحدود على طريقة المنطقيين كما جد فى ذلك متأخروهم » (٢) ويقول صاحب كشاف اصطلاحات الفنون : « الحد عند الأصوليين مرادف للمعرف وهو ما يميز الشيء عن غيره وذلك الشيء يسمى محدوداً ومعرفا، ، ثم يفرق بين هذا الحد والحد الارسطاليسى : فالاول «يفيد تمييزصورة عما عداها » ، والثانى « يحصل فى الذهن صورة غير حاصلة » . ثم يتكلم عن أنواع الحد عند المناطقة ، وينتهى إلى القول بأن هناك فارقا بين الإثنين (٣) . ويرى الزركشى أن أئمة الكلام والأصول

(١) ابن تيميه : كتاب الرد على المنطقيين (طبعه بمباى ١٣٦٨ هـ - م - ١٩٤٩م) ص ١٤ - ١٥

(٢) السيوطى . صوت .. ص ٢٠٨

يرون أن القصد من الحد التمييز بين المحدود وغيره، ثم ينقل عن إمام الحرمين وأن القصد من التحديد فى اصلاح المتكلمين الفرق بخاصة الشىء وحقيقته التى يقع بها الفصل بينه وبين غيره . أما المناطقة فقالوا إن فائدة الحد التصوير»[1] أى تصوير الماهية.

هناك إذن إختلاف كبير فى تعريف الحد وغايته عند الاصوليين والأرسططاليسيين . فإن المنطق الارسططاليسى يعتبر الإقتصار على تمييز المحدود عن غيره دون تتميم حقيقته بمقوماتها إخلالا بالحد ، فإذا عرفنا «الانسان» بأنه جسم ناطق ، وحذفنا ـ ذو نفس حساس متحرك بالارادة ـ اعتمادا على أنه لاشىء غيره جسم ناطق ، كان هذا التعريف غير تام . ولذلك لم يقبل إمام الحرمين الحد الأصولى ، وهو ـ من بين المتقدمين ـ الوحيد الذى خالف هذا الإتجاه ، وأخرج حدوده على طريقة المنطق الارسططاليسى . وإذا كان الحد عند المناطقة الارسططاليسيين يفيد تصور المنطوق بعد أن لم يكن ، فالحد الحقيقى هو ما اشتمل على مقومات الشىء المشتركة والخاصة ، فهو يتوقف ـ كما هو مفهوم ـ على معرفة جميع الذاتيات وترتيبها على الوجه الصحيح . ومعنى ترتيبها على الوجه الصحيح : ايراد الجنس أولا ، ثم الفصل ثانيا .

أما الاصوليون فالبعض منهم أنكروا أن يتكون الحد من أى نوع من أنواع الماهيات(٢) وهؤلاء يكاد يكون الحد عندهم لفظيا بحتا ، فيميز المحدود عن غيره بدون تقيد بفكرة الذاتيات أو العرضيات . والبعض الآخر يرى أن الحد يتكون من ماهية اعتبارية ، فيحدث الفرق بين المحدود وغيره بخاصة الشىء وحقيقته التى يقع بها الفصل بينه وبين غيره (٣) . وكلا الاتجاهين لايوافق على

---

(١) الزركشى : البحر المحيط ج ٩ ص ٨٠ وابن تيمية ص ٩٧ .

(٢) ابن تيمية . موافقة صريح المعقول ج٣ ص ٣٢٢ .

(٣) الزركشى . البحر ج ١ ص ٨٥ .

استناد الحد إلى فكرة الجنس والفصل الذاتيين كما يفهمها المناطقة الارسطاليسيون. ولكن الفريق الثانى من الاصوليين اشترط مع ذلك الاطراد والانعكاس، أى يلزم من ثبوت الوصف ثبوت المحدود، ومن انتفائه انتفاؤه. يقرر إمام الحرمين أن «الاطراد والانعكاس لايتم الحد عند الأصوليين إلا بهما» (١)

وإذا كان الحد عند الارسطاليسيين هو تعريف الشىء بالتوصل إلى ماهيته.. أى لا بد من معرفة الماهيات المختلفه تفصيـــلا، حتى يعلم المشترك بين الأشياء المشتركة فى شىء واحد أى «الجنس». والقدر الذى تنفصل به كل واحدة منها عن الاخرى - أى «الفصل» - فمن الصعوبة التوصل اليه، وقد لاحظ ابن سينا هـذا من قبل. أما الحد الأصولى فهو فى غاية السهولة، لأنه إذا كان الحد تفصيل مادل عليه اللفظ اجمالا، فلا عسر فى اقتناصه (٢)

يقول أبو البركات البغدادى ردا على ابن سينا: «الحدود فى غاية السهولة، لان الحـدود هى الأسماء، والأسماء أسماء الامور المعقولة، وكل أمر معقول فلا بد وأن يعقل.. إن كمال المشترك أى شىء هو وماهو، وكمال جزء المميز أى شىء هو، فكان الحـد سهلا من هـذا الوجه. (٣) ويقول فخر الدين الرازى فى الملخص: «والإنصاف أنه إن كان الغرض المقصود منه تفصيل مدلول الإسم كان سهلا، وإن كان الغرض معرفة الماهيات الموجودة كان ذلك فى غاية الصعوبة» (٤) ويردد ابن تيمية أيضا هذا: «عسر الحـد مبنى على اعتقادهم أن المراد بالحـد تصوره وليس كذلك» (٥)

---

(١) الزركشى. البحر المحيط جـ١ ص ٨٤

(٢) الزركشى. البحر المحيط جـ ١ ص ٨٤

(٣) أبو البركات البغدادى. المعتبر جـ ١ ص ٦٥.

(٤) الزركشى. البحر المحيط جـ ١ ص ٣.

(٥) الزركشى. البحر .. نفس الصفحات

فصعوبة التوصل إلى الحد إذن ناتجة من تعريف الحد الارسطاطاليسى من أنه المعرف للماهية ، أما إذا كان قصد به التمييز غير الذاتى بين المحدود وغيره ، كان فى غاية السهولة .

وإذا كان الحد عند المسلمين هو التمييز بين المحدود وغيره ـ فما هى طريقة اكتشافه ؟ قد رأينا طرقا كثيرة لاكتشاف الحد عند الشراح الإسلاميين للمنطق الأرسطاطاليسى . وهذه الطرق هى الاستقراء والقسمة والبرهان والتركيب ؛ وقد رأينا أن هذه الطريقة الأخيرة هى التى لجأ اليها أرسطو مع نقضه للطرق الأخرى ، وتابعه المشاؤون الإسلاميون متابعة تامة . ورأينا بعض المفكرين الإسلاميين يأخذون بالطرق الأخرى ـ على خلاف مذهب أرسطو .

أما الأصوليون فلم يقبلوا شيئا من هذه الطرق ـ وخاصة طريق التركيب عند أرسطو . . يقول الزركشى : « إن من شروط الحد عند الأصوليين أن لايكون مركبا على خلاف وتفصيل ، فعند المنطقيين لابد فى الحد من التركيب ، ومنعه المتكلمون » [1] ثم يذكر أن إمام الحرمين نقل هذا عن كثير من المتكلمين . وينقل الزركشى أيضا عن الاستاذ أبى منصور : « اختلف أصحابنا فى تركيب الحد من وصفين فأكثر ، فمنع أبوالحسن الاشعرى الجمع بين معنيين فى حد واحد إذا أمكن إفراد أحد المعنيين عن الآخر . ولهذا اختار فى حد الجسم أنه الطويل العريض العميق[2] . ويقرر ابن تيمية أن عامة نظار المسلمين « منعوا أن يذكر فى الحد الصفات المشتركة بينه وبين غيره » . ويقول ابن تيمية إن جميع طبقات المتكلمين صرحوا بهذا ـ معتزلة (أبو هاشم الجبائى) وشيعة (ابن النوبختى) وأشاعرة (الباقلانى)[3]

(١) الزركشى . البحر .. جـ١ ص٩٥

(٢) نفس المصدر

وقد رأينا الاشعرى (٣٢٤ هـ - ٩٣٥ م) لا يقبل أيضا فكرة التركيب . ولكن ينبغى أن نلاحظ أنه ليس معنى منع التركيب تكليف الحاد بأن يأتى فى حده بعبارة واحدة ، « اذ المقصود اتحاد المعنى بدون اللفظ ، والعبارات لاتقصد لأنفسها وليست هى حدودا بل منبئة عن حدود » . (١) إن التركيب الذى يبطله الأصوليون هو المركب من الماهية أى من الجنس والفصل ، وهو تركيب يقوم على أساس فكرة العلية : ففكرة أن للجسم جزئين - كالهيولى والصورة غير المحسوستين، أى الجنس والفصل - الأول علته المادية والثانى علته الصورية - ينكرها المتكلمون الذين يقولون « إن الجسم مركب من الأجزاء التى لاتتجزأ » فالجزء عند المتكلمين لا يكون من مفهوم المسمى ، أى الجسم ، لتعقل الجسم دون ذلك الجزء غير المحسوس(٢) فالتركيب الذى ينكره الأصوليون هو التركيب المكون من الهيولى والصورة أو الجنس والفصل ، والتركيب الذى يقبله الأصوليون هو تعدد الألفاظ ولكن لا يجعل الفصل علة للجنس : « مراد المنطقيين بالتركيب هو المركب من جنس وفصل وهو صحيح فى الحد ، والتركيب الذى أراده الأصوليون هو تداخل الحقائق وهو مبطل للحد »(٣) أى أنه مبطل للحد فى نظر المنطق الأرسططاليسى . وأما المقصود بتداخل الحقائق عند الاصوليين فهو عدم ايراد ذاتيات الحد بوضع الجنس أولا والفصل ثانيا - ثم يكون الفصل علة لوجود الجنس . وقد أدى عدم قبول الأصوليين لفكرة العلل فى مبحث الحد وفى غيره من الأبحاث إلى تعارض فكرى شديد بينهم وبين المنطق الارسططاليسى، كما أدى إلى مهاجمة الفلاسفة المشائين الإسلاميين - وعلى الأخص ابن رشد - لهم هجوما عنيفا . وصلة مبحث

(١) البحر .... ص ٩٥

(٢) شرح حكمة الاشراق . ص ٥٣

العلل بالحد عند أرسطو صلة وثيقة(١) كما نعلم وكما ذكرنا من قبل – فان الحد الأرسطاليسى للشيء يتكون من مادته وصورته أى من جنسه وفصله . وذلك أن الحد إنما وضع ليبين حقيقة الشيء ، والصورة هى كمال وجود الشيء وهى أشرف ما به قوامه . وينقد الأصوليون مبحث الحد من حيث اتصاله بمبحث العلل . . إن الأشاعرة لم يوافقوا على فكرة العلية فى ابحاثهم العقلية هذه ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يستند على مذهب العلل عنصرا الحد ، أى الجنس والفصل . ولم يقبل الأصوليون فكرة الجنس والفصل ، فكان من المعقول ألا يقبلوا الأساس الذى تستند عليه فكرتهما.

وقد أثار بعض الأصوليين المتأخرين الدين لم يقبلوا – فيما يرجع – المنطق الأرسطاليسى اعتراضات هامة على استناد الحد الأرسطاليسى على فكرة العلل (٢) ، تتلخص فى أن الأرسطاليسيين يرون أن الفصل – وهو الصورة – علة وجود الجنس – وهو المادة(٣) – لامتناع وجود جنس مجرد من الفصول كالحيوانية المطلقة ، ولكن الرازى لا يوافق على هذا « لأن الماهية المركبة من ذات وصفة أخص منها – كالحيوان الكاتب – يكون الذات جنسها والصفة فصلها مع امتناع كون الصفة علة للذات لتأخرها » (٤) وينبغى أن نلاحظ أن الرازى يعتبر الكاتب « فصلا » بينما هى « خاصة » أى أنه يتكلم من ناحية أن الماهية اعتبارية ، بينما المناطقة الأرسطاليسيون يعتبرون الماهية حقيقة.وقد

---

(١) Hamelin : Le Systéme d'Aristote p. 123

(٢) البحر المحيط ١٠ ص ٩٣–٩٥ ج ١

(٣) المواقف ج ٣ ص ٦١ وابن سينا . منطق المشرقين ص ٤١

(٤) الزركشى . البحر . . ج ١ ص ٩٢

نشأ عن أخذ المناطقة بالعلية فى الحد واعتبار الفصل علة للجنس ، وإبطال الأصوليين لها ، النتائج الآتيه :

أولا — يرى الأصوليون « أن الفصل الواحد بالنسبة إلى نوع واحد قد يكون جنسا له » فالناطق بالنسبة إلى أنواع الحيوان الحيوان فصل للانسان ، وإلى الملك جنس له ، والحيوان جنس للانسان ، لأن هذه الكلمة تطلق على أفراد حقيقة مختلفة ، ولكنها فى الوقت عينه تفصل الإنسان عن الملك . أما الأرسطاليسيون فيرون أن الفصل الواحد بالنسبة إلى النوع الواحد لايكون جنسا باعتبار آخر ، لأن الفصل لو كان جنسا لكان معلولا للجنس المعلول له ، فيكون المعلول علة لعلته — وهو ممتنع [١] .

ثانيا — أباح الأصوليون « اقتران الفصل بجنسين » وذلك فى الماهية المركبة من حدين كل واحد منهما أعم من الآخر من وجه ، كالحيوان الأبيض ، فالحيوان يصدق على الأبيض وغيره ، والأبيض يصدق على الحيوان وغيره . فاذا تكونت الماهية منهما ، كان الحيوان جنسا لها والأبيض فصلا بالنسبة إلى الحيوان الأسود وبالعكس بالنسبة إلى الجماد الأبيض — وقد ذكرنا هذا — وينتج من هذا أن الفصل هو الأبيض فى الحالة الأولى يقارن جنسين هما الأسود الحيوان والجواد . كما أن الحيوان إذا اعتبرناه فصلا أن يقارن جنسين هما الأسود والأبيض [٢] . أما الأرسطاليسيون فيذهبون إلى أن الفصل — من حيث هو علة — لا يقارن إلا جنساً واحداً ، فانه لو قارن جنسين فى مرتبة واحدة حتى يكون من الفصل وأحد الجنسين ماهية ومن

(١) المصدر عينه الصحيفة نفسها .
(٢) الزركشى . البحر : ج ١ ص ٩١

الجنس الآخر ماهية ـ لإستحالة أن يكون لماهية واحدة جنسان فى مرتبة واحدة ـ لزم تخلف المعلول عن علته . وهذا ناتج من وجود الفصل فى كل واحدة من هاتين الماهيتين وعدم جنس ما لزمها فى الماهية الأخرى .

ثالثاً ـ يرى الأصوليون أنه إذا كان يجوز اقتران الفصل بجنسين ، فانه يكون مقوما لنوعين وهذه نتيجة لازمة . أما الأرسطاليسيون فيرون أنه إذا كان الفصل لا يقترن إلا بجنس واحد فهو لا يقوم إلا نوعا واحدا.[1] .

رابعا ـ أجاز الأصوليون تكثر الفصول ، فيوجد فصل أول وثان وثالث ورابع [2] . أما الأرسطاليسيون فعلى العكس من ذلك يقررون أن الفصل القريب لا يكون إلا واحداً ، فانه لو تعدد ، لزم توارد علتين على معلول واحد بالذات ... والفصل لا تجوز زيادته على واحد لأنه يقوم وجود حصة النوع من الجنس ، فان كفى الواحد فى التقويم استغنى عن الآخر ، وإلا لم يكن فصلا . وحيث وجد فى كلام العلماء تعدد الفصول كقولهم فصل ثان وثالث فلا تحقيق فى هذه العبارة ، بل المجموع فصل واحد وكل واحد مما جعلوه فصلا هو جزء الفصل » [3] .

وفى الواقع أن المشكلة كلها تقوم على تعريف حقيقة الفصل واختلاف وجهة الأصوليين فى النظر إليها من ناحية ، ومن ناحية أخرى على اعتبار المتكلمين الماهية إعتبارية . ولم يوافق بعض المفكرين القلائل من متأخرى الأصوليين على استناد الحد الأصولى إلى الماهية الاعتبارية ، واستهوتهم

---

(١) المصدر عينه . الصحيفة نفسها .

(٢) المصدر عينه . الصحيفة نفسها رقم ٩٢

(٣) البحر المحيط . ج ١ ص ٩٢

فكرة الجنس والفصل ، ولذلك حاولوا إقامة حدودهم عليها ، فنرى ابن حزم يبحث فى فصل خاص « الالفاظ الدائرة بين أهل النظر » . وهو يرى انه يجب تحديد الألفاظ الأصولية ، لأن الخطأ كثيرا ما يحدث وتضيع الحقائق لتشابك المعانى وإيقاع الأسماء على غير مسمياتها . ثم يحدد بعد ذلك تعريف كل لفظ من تلك الألفاظ فيبحث فى الحد والرسم والعلم والبرهان والدليل والحجة والأصل والفرع [1] . وقد كانت هذه غايته من دراسة المنطق والكتابة فيه . وقد ذكر هذا فى مقدمة كتابه الذى نشر حديثا . . التقريب لحد المنطق والمدخل فيه» وكانت غايته تحديد الحقائق الشرعية[2] والكلامية، وهذا الاتجاه نجده أيضا لدى إمام الحرمين . وقد يكون مما دعا الغزالى فيما بعد إلى مزج المنطق الأرسطاليسى بعلوم المسلمين الالتباس الذى وجده فى استخدام الاصطلاحات النظرية والشرعية . . . وقد تناسى هؤلاء المفكرون أنه فى منطق إستقرائى وتجريبى كالمنطق الإسلامى الأصولى لا يمكن قط الأخذ بفكرة الماهية الثابتة كأساس للحد وأن تغاير الحدود لمحدود واحد نخصب العلم ويغذيه . . . هذه فكرة قبلها المسلمون من قبل ، وسنرى جون استيوارت مل يأخذ بها فى منطقه ، كما أن راسل يرددها أيضا .

نعود إلى مسألة أخيرة وهى مصادر مبحث الحد الأصولى ، أو بمعنى أضيق هل كان تفكير الأصوليين مبحث فى الحد خاصا ؟ أم أن مصادر يونانية أثرت عليهم ؟ أى هل أثرت الرواقية ؟ وبخاصة أن الأبحاث الحديثه تثبت وصول التراث الرواقى إلى العالم الإسلامى خلال مسالك ودروب

---

(١) ابن حزم . الاحكام ... ج ١ ص ٢٥ — ٥٠

(٢) ابن حزم . التقريب لحد المنطق والمدخل فيه : ص ٨ — ١٢ وانظر المقدمه الرابعة لناشر الكتاب الدكتور إحسان عباس .

متعددة . ثم إن الرواقيه إسمية حسية ، وكذلك كان المتكلمون . ولكن قد ينقد القول بهذا التأثر : أن مبحث الحد الرواقي مختلف فيه هل يقوم على فكرة الماهية كالحد الأرسطاليسى أم لا يقوم . يحاول الأستاذ هاملان Hamelin أن يثبت أن الحد الرواقي يقوم على فكرة الماهية وأنه يتابع أرسطو هنا . ويحاول الأستاذ بروشارد أن يثبت أن الحد الرواقى لا يقوم على تلك الفكرة، ومن ثمة فهو مستقل عن الحد الأرسطاليسى [1] . إذا ما أخذنا بالرأى الأول ، لم يكن هناك صلة بين الحد الرواقى والحد الأصولى ، وإذا ما أخذنا بالرأى الثانى كانت هناك بعض الصلة .

ولكن هذه الصلة ينفيها إنكار الأصوليين لفكرة العلية ، ونقدهم للحد وغير الحد من مباحث منطق أرسطو على هذا الأساس . أما الرواقيون فقد اعترفوا بالعلية المنطقية ، وكان لها أثر كبير فى فلسفتهم وفى منطقهم على الخصوص . فالمسلمون إذن صدروا فى هذا المبحث عن فكر إبتداعى خالص يتفق تمام الأتفاق مع بقية عناصر منطقهم الإسلامى ويخالف الحد الأرسطاليسى — كما رأينا — فى تعريفه ، وفى تكوينه ، وفى طريقة اكتشافه ، وفى جوهره . وسنتابع فى الفصل القادم ، الجزء الثانى من هذا المنطق الإسلامى .

---

(1) Brouchard : Etudes... p. 323.

الفصل الرابع

مباحث الاستدلال الإسلامية :

القياس الأصولي

مباحث الإستدلال الإسلامية أو أدلة العقول هي القسم الثاني من المنطق الإسلامي. وقد اعتبرها المسلمون بمثابة مباحث الإستدلال عند الأرسطاليسين فكانت مناهج للبحث العلمي استخدمها الاصوليون ـ علماء الكلام وعلماء أصول الفقه . صور الاولون بها حججهم ، واستنبط الآخرون بواسطتها أحكامهم . وتنقسم مصادر هذه المباحث إلى نوعين : نوع وصلت الينا مصادره وهو القياس الاصولي ، ونوع لم يصل الينا ولا نستطيع أن نعرضه إلا خلال أبحاث متناثرة بقيت في كتب المتأخرين ـ متكلمين كانوا أو أصوليين ـ لم يكن المقصود منها عرض هذه المناهج أو هـذه الأدلة بالذات ، بل إظهار ضعفها وعدم أخذ المتأخرين بها ، ولذلك أسماها المتأخرون بالطرق الضعيفة . وستفرد هذا الفصل للقياس الاصولي ، وهو مايسميه المتكلمون بقياس الشاهد على الغائب . غير أننا لن نبحث في آراء المتكلمين عن القياس في هذا الفصل ، بل سنقصر عرضنا فيه على آراء الاصوليين علماء أصول الفقه ، وليس السبب في هذا أن المتكلمين وعلماء أصول الفقه يختلفون في جوهر القيـاس ، بل بالعكس إنهم يتفقون في جوهر الفكرة ، ولكن لأنهم يختلفون في طريقـة العرض وفي أن كلا من علماء الكلام وأصول الفقه يضيف عناصر لم يضفهـا علماء الفرقة الأخرى . أما آراء المتكلمين في قياس الغائب على الشاهد وما

أضافوه من عناصر لم يوافق عليها الاصوليون ـ علماء أصول الفقه ـ فسنعرض لها فى الفصل القادم مع بقية مدارك العقول الأخرى .

حاول بعض الباحثين الذين بحثوا أثر المنطق الأرسططاليسى فى العالم الاسلامى أن يثبتوا مشابهة القياس الأصولى للتمثيل الأرسططاليسى ، وهذه نظرة غير فاحصة وخاطئة تمام الخطأ . حقاً إنهما يبدوان كأنهما من طبيعة واحدة إذ فى كليهما انتقال من جزئى إلى جزئى ، ولكن الحقيقة أن هذين الطريقين يختلفان أشد الاختلاف فى جوهرهما وفى طريقة علاج أرسطو للتمثيل وعرض المسلمين للقياس بالرغم من هذا التشابه الظاهرى السالف الذكر .

ومن الثابت أن المسلمين توصلوا إلى فكرة القياس قبل أن ينتقل اليهم المنطق الأرسططاليسى بكثير . قاس فقهاء الصحابة ، وقاس فقهاء التابعين .. قبل أن يعرفوا المنطق اليونانى وقبل أن ينتقل إلى التراث الإسلامى وتوصلوا إلى مبحث العلل ، وقد بينا هذا من قبل .

أما أوجه الخلاف بين القياس الأصولى والتمثيل الأرسططاليسى فيتبين فيما يأتى:

أولا ـ أن المتكلمين جميعاً وكثيراً من الأصوليين ـ قبل عصر الغزالى ـ اعتبروا القياس الأصولى أو قياس الغائب على الشاهد موصلا إلى اليقين [1] . وسنرى فيما بعد أن ابن تيمية وشارح سلم بحر العلوم سيرددان هذه الفكرة ويوضحانها توضيحاً تاماً . أما التمثيل الأرسططاليسى فلا يفيد إلا الظن .

---

(١) السيوطى . صون ص ٢٣٢ ـ المواقف . جـ ٢ ص ٢١ ، شرح سلم بحر العلوم ص ٢٤٦ ص ٢٤٦

ثانيا — أن الأصوليين أرجعوا القياس إلى نوع من الاستقراء العلمى الدقيق القائم على فكرتين أو قانونين : أولا — فكرة العلية أو قانون العلية — وتتلخص فى أن لكل معلول علة ، أى « أن الحكم ثبت فى الأصل لعلة كذا [١] » فحكم التحريم فى الخمر معلول بالاسكار . ثانياً — قانون الاطراد فى وقوع الحوادث — وتفسيره أن العلة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف متشابهة انتجت معلولا متشابها « أى القطع بأن العلة — علة الأصل — موجودة فى الفرع ، فاذا ما وجدت أنتجت نفس المعلول . فاذا كنا قد وجدنا الاسكار فى الخمر ، ووجدنا التحريم . ثم وجدنا الاسكار فى أى شراب آخر ، جزمنا بوجود التحريم فيه [٢] » فهناك إذن نظام فى الأشياء واطراد فى وقوع الحوادث .

أقام المسلمون إذن القياس الأصولى على الفكرتين اللتين أقام جون استيوارت استقراءه العلى العلمى عليهما — وهما قانون العلية : أى أن لكل معلول علة — وقانون الاطراد فى وقوع الحوادث ، أى أنه إذا كان الاستقراء يستطيع أن يصل إلى العلاقات الثابتة الكلية ، أو بمعنى أدق إلى القانون الطبيعى فذلك لأنه يستند على اعتقاد بأن حوادث الطبيعة متناسقة أو مطردة Nature is uniform . والاستقراء عند مل هو أن نستنتج من عدة حالات معينة لظاهرة من الظواهر أن هذه الظاهرة تحدث فى كل حالة تشبه هذه الحالة أو الحالات المعينة فى ناحية من النواحى ، فهو يقوم على الجزم بوجود النظام فى العالم ، ويعبر عن هذا بأن « هناك أشياء فى الطبيعة إذ ما حدثت

---

(١) الزركشى . البحر المحيط جـ ٥ ص ١٢٥ — شرح المحلى على السبكى (مخطوط) باب القياس فى العقليات

(٢) نفس المصدر

مرة فلا بد أن تحدث ثانية إذا ما تحققت لها درجة كافية من المشابهة في الظواهر [١] » .

ويمكن أن يعبر عن هذا بأن حوادث الطبيعة مطردة ، أو بأن الكون محكوم بقوانين عامة ، أو بأن العلة الواحدة تحدث تحت ظروف مماثلة نفس المعلول . ويرى مل أنه إذا أرجعنا الاستقراء إلى نوع من القياس ظهر مبدأ الإطراد في وقوع الحوادث كأنه « المقدمة الكبرى النهائية لكل الاستقراءات » [٢] فالمسلمون إذن عبروا عن الرأي الذي قال به مل في العصور الحديثة من اقامة الاستقراء على قانوني التعليل والاطراد في وقوع الحوادث . ورد القياس الأصولي إلى نوع من الاستقراء العلمي واستناده على هذين القانونين يجعله مخالفاً للتمثيل الأرسطاليسي ، بل مخالفا للمنطق الأرسططاليسي تمام المخالفة . وسنرى هذا في جميع عناصر القياس الأصولي .

* * *

غير أنه ينبغي أن نلاحظ أن الأصوليين لم يقصروا صحة القياس الأصولي على ما كان فيه علة ، بل انقسموا في هذا إلى قسمين :

١ — قسم يذهب إلى صحة القياس « إذا ما لاح بعض الشبه [٣] » أي إذا كانت هناك صفات عرضية موجودة في الجزئين ، فنحكم بتشابههما . وهذا النوع من القياس ظني إلى أقصى حدود الظنية ، ولا يمكن الاستناد عليه في البحث العلمي .

٢ — قسم — وهم معظم الأصوليين بل والمتكلمين — يذهب إلى ضرورة

---

(١) Cohen and Nagel : An Introluction to Logic and Scientilfc Method p. 267

(٢) نفس المصدر ص ٢٦٧

(٣) الزركشي : البحر المحيط جـ ٥ ص ١٥٥

وجود العلة بين الأصل والفرع ، أى أن يكون بينهما رباط على لا عرضى[1].
وهذا القياس ـ كما قلنا ـ يستند كما يستند الاستقراء العلمى الحديث إلى قانون
التعليل The law of universal causation وقانون الاطراد فى وقوع
الحوادث The law of the the uniformity of nature .

ولا يكتفى الأصوليون بهذا ، بل يرون أنه لا بد من طرق لإثبات العلة ،
لأن العلة هى الصفات التى يستند عليها الحكم . وفى هذه الناحية ابتدعوا طرقا
أو مسالك لاثبات العلة توازى طرق الاستقراء التى وضعها المحدثون لتحقيق
الفرض . وسبقوا الأوربيين بقرون طوال إلى التوصل إلى قوانين الاستقراء
نفسها ، لا عند جون استيوارت مل فحسب، بل وصلوا أيضاً إلى بعض الطرق
التى وضعها علماء المنطق المحدثون .

فالقياس إذن عند الأصوليين نوعان . والعجيب أن المناطقة المحدثين بحثوا
أيضاً فى هذين القسمين من أقسام التمثيل : قسم يقوم على أساس الارتباط
العرضى accidental connection وقسم يقوم على أساس الارتباط العلى
causal connection.

والنوع الثانى من أنواع القياس هو المأخوذ به بين عامة الأصوليين، وهو
ما سنبحثه الآن . ويتكون هذا القياس من أركان أربعة : الأصل والفرع
والعلة والحكم . الأصل هو ما تفرع عليه غيره أو ما عرف بنفسه أو ما بنى
عليه غيره . والفرع هو عكس الأصل ، أى أنه ما تفرع على غيره . والعلة
هى الوصف الجامع بين الأصل والفرع . والحكم هو ثمرة القياس، والمراد به

---

(١) المصدر عينه ج ٥ ص ١٠٥

ما ثبت للفرع بعد ثبوت ثبوته للأصل .

ولما كانت غايتنا فى هذا البحث هو اثبات مخالفة القياس الأصولى للتمثيل الأرسطاليسى فى جوهره ورد هذا القياس إلى نوع من أنواع الاستقراء العلمى الدقيق القائم على التجربة ، فاننا لن نبحث فيما وضع الأصوليون للركنين الأولين ـ الأصل والفرع ـ من شروط ، لأن هذه الشروط تعود فى معظمها إلى مسائل فقهية ، كما أن البحث فى الحكم خارج عن نطاق بحثنا هذا ، إذ هو بحث كلامى بحت .

بقيت « العلة » وسنبحثها بحثا تفصيليا . وتنقسم مباحث العلة إلى أقسام أربعة : أولا ـ مذاهب المسلمين فيها . ثانيا ـ شروطها . ثالثا ـ مسالكها . رابعا ـ قوادحها . ولكننا لن نبحث إلا عرضا فى مذاهب المسلمين عن العلة لأن هذا سيؤدى بنا إلى مباحث غير منطقية ، علاوة على أننا سنعود إلى بحث مسألة العلة ونقد الاشاعرة لها . ثم أننا أيضا لن نتعرض لمباحث القوادح وإلا طال بنا البحث وامتد ، على ما فى بحث هذه القوادح من أهمية عظمى .

(١) مذاهب المسلمين فى العلة : أما عن مذاهب المسلمين فى العلة ، فانهم إنقسموا فيها إلى قسمين : المعتزلة والأشاعرة ـ أما المعتزلة فيرون أن العلة وصف ذاتى لا يتوقف على جعل جاعل فهى مؤثرة بذاتها ، ويعبر المعتزلة عنها تارة بالمؤثر وطوراً بالموجب [1] . ويستند هذا التعريف إلى روح المذهب المعتزلى الكلامى ـ وهو فكرة التحسين والتقبيح العقليين ، فالحكم يتبع المصلحة أو المفسدة ، على اعتبار أن الشىء حسن أو قبيح فى ذاته . وعلى

---

(١) الزركشى . البحر المحيط . جـ ٥ ص : ١٤٤ ـ ١٤٦

هذا الاساس اعترف المعتزلة بصحة قانون العلة سواء فى الناحية العقلية أو فى الناحية الشرعية . أما الأشاعرة فلم يقبلوا العلة على هذه الصورة ، ولكن يعرفونها بأنها الموجبة للحكم بجعل الشارع (١) . أى أن تعريف الأشاعرة أيضا يتصل بمذهبهم الكلامى وهو شمول القدرة الإلهية ، فليست العلة هى المؤثرة بذاتها ، ولكن ذلك التأثير بخلق الله .... وكان لابد لهم أن ينقلوا مذهبهم إلى نطاق العلوم الفقهية .

وباختصار ، نستطيع أن نقول إن المعتزلة قبلوا مبدأ العلية على الإطلاق فى أبحاثهم العقلية والأصولية . أما الأشاعرة ـ فانهم أنكروا التعليل على الإطلاق فى مباحثهم العقلية ، وسنرى كيفية علاجهم لهذا الأمر . أما فى مباحثهم الأصولية ، فانهم أباحوا التعليل باعتبارهم العلة بمعنى الباعث على فعل المكلف ، ولكن هذا الباعث نفسه تابع للارادة الإلهية ، التى هى فى الواقع مصدره .

فالتعليل إذن فى المذهبين هو أساس القياس الاستقرائى ـ إن صح هذا التعبير ـ والتعليل أو قانون العلة كان هو أيضا أساس الإستقراء عند جون استيوارت مل ، ففكرة العلة الفاعلية cause effcinle ـ كما يفهمها مل ـ شىء أو ظاهرة مقدمة ومنتجة لظاهرة معينة تجعل العلية أساس نظرية الإستقراء كلها (٢) .

---

(١) الزركسى . البحر المحيط . جـ ٥ ص ١٤٥

Lalande, Théories de Ind uction et de L'xperimentation (2) P. 86

شروط العلة : اشترط الأصوليون للعلة شروطاً متعددة ، غير أنهم لا يتفقون على تلك الشروط جميعها ، بل يختلفون فى بعضها . ولن يعنينا نحن هذا النزاع بقدر ما يعنينا توضيح العناصر المنطقية فى الشروط .

أولا ـ أن تكون العلة مؤثرة في الحكم لأن الحكم معلول لها ، فان لم يكن لها ثمة تأثير فيه خرجت عن كونها علة (١) . ويفسر كون العلة مؤثرة فى الحكم قول الباقلانى : « هو أن يغلب على ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها لأجلها دون شىء سواها » . (٢) هنا يختلف المسلمون عن مل ، فالعلة عند مل لا تكون مؤثرة « إنما هى المقدم غير المختلف وغير المشروط ـ غير المشروط بمعنى أنه يكفى فى إحداث المعلول أى فرض فى أى ظروف فرضت » . وإذا كان الأصوليون يبتعدون عن مل فى تعريف العلة ، فانهم كانوا أقرب إلى مذهب بيكون ، فالعلة عند بيكون ليست مقدماً فحسب ولكن هى مقوم الشىء نفسه ipsissma res (٣) : (الإسكار ذاتى أو لازم)

ثانيا ـ أن تكون العلة وصفاً منضبطاً غير مضطرب (٤) « أى أن يكون تأثيرها لحكمة مقصودة لا لحكمة مجردة لخفائها (٥) ـ ويوجب هذا أن تكون « ظاهرة جلية » (٦) وإلا فلا يمكن نقلها إلى الفرع ، وخاصة إذا ما كانت

---

(١) الزركشى : البحر المحيط . جـ ص ١٥٥ (٢) المصدر عينه

(٣) Lalande : Theories p.- 176

(٤) الشوكانى . إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (طبعة القاهرة ١٢٤٧ هـ) ص ١٩٣

(٥) الشوكانى . ارشاد النحول الى تحقيق الحق من علم الأصول ص ١٩٣

(٦) المصدر نفسه ص ١٩٣

أخفى من الفرع أو مساوية له فى الخفاء ، وأن تكون « سالمة أى لا يردها نص أو اجماع » وألا تكون « معترضة » بعلل أقوى منها ، وأن تكون أوصافها « مسلمة » أو مدلولا عليها ، وألا توجب للفرع حكما وللأصل حكما آخر غيره ، وألا توجب ضدين ، لأنها تكون حينئذ منتجة لحكمين متضادين [١] . ولا نجد لهذه الشروط شبيها فى المنطق الحديث .

ثالثا ـ أن تكون العلة مطردة « أى كلما وجدت العلة فى صورة من الصور وجد الحكم » أى تدور العلة مع الحكم وجودا ، فكلما ظهرت ظهر .. ومثال هذا تعليل حرمان القاتل من الميراث بأنه استعجل غرضه قبل أوانه فعومل بحرمانه . فطرد أصوليو المالكية هذا فى الناكح فى العدة ، فيحكمون عليه بتأبيد التحريم ، أى أنهم يقصدون معاملته أيضا بنقيض مقصوده ، كما عاملوا القاتل لمورثه بنقيض مقصوده [٢] .

وهذا الشرط هو « طريق التلازم فى الوقوع » عند مل The method of agreement.

وهذه الطريقة تقوم عند مل على فكرة تلازم العلة والمعلول ، أى أنه إذا وجدت العلة وجد المعلول .. يقول مل : « إذا إتفقت حالتان أو أكثر للظاهرة التى نبحثها فى أمر واحد فقط ، كان ذلك الأمر الواحد الذى تشترك فيه كل الحالات علة أو معلولا للظاهرة التى نحن بصددها » [٣].

---

(١) المصدر نفسه

(٢) أبو عبد الله احمد المالكى التلسانى (المتوفى عام ٧٧١ هـ) . مفتاح الوصول إلى علم الأصول تونس سنة ١٣٤٦ هـ) ص ١٠١

(٣) Mill : A system of Logic (London 1925), B S. ch. vll p. 255

وتفسير هذا : أمامنا ظاهرة معينة تحدث فى حالات مختلفة . نبحث فى تلك الحالات ، ونحلل عناصرها وظروفها ، فاذا ما وصلنا إلى أن فى هذه الحالات عاملا مشتركا بينها – أى أن هذه الحالات المتعددة المختلفة تماما تتفق فى أمر واحد فقط – وكان هذا الأمر الواحد يتصل اتصالا تلازميا بالظاهرة ، استنتجنا أن هذه الظاهرة علة أو معلول لهذا الأمر المشترك .

رابعا – «أن تكون العلة منعكسة» أى كلما انتفت العلة انتفى الحكم ، أى تدور العلة مع الحكم عدما – فكلما اختفت اختفى . ويؤدى هذا إلى منع تعليل الحكم بعلتين ، لأنه إذا كان للحكم أكثر من علة ، لم يؤد انتفاء العلة إلى انتفاء الحكم ، بل قد تنتفى العلة ويوجد الحكم ، لافتراض وجود علة أخرى . – (تعليل حرمة النكاح بالقرابة والصهر والرضاع) (١) .

وهذا الشرط هو بعينه طريق التخلف فى الوقوع عند مل Method of Difference ويستند هذا الطريق إلى أن العلة اذا انتفت انتفى المعلول . ويعبر عنه مل بقوله : « إذا وجدنا حالتين : : حالة تقع فيها الظاهرة ، وحالة لاتقع فيها ، يشتركان فى كل شىء ما عدا شىء واحد يظهر فى الحالة الأولى ولا يظهر فى الحالة الثانية ، استنتجنا أن هذا الشىء هو العلة أو المعلول أو جزء ضرورى من علة أو معلول الظاهرة » (٢).

وتفسير هذا ، هو أن نحلل عناصر حالتين متشابهتين الى أقصى حدود التشابه ولكن تظهر فى إحداهما الظاهرة التى ندرسها ، ولا تظهر فى الأخرى

---

(١) مفتاح الوصول ... ص ١٠١ – ١٠٢

(٢) Mill : System .. .. .. lll ch. vll. P. 256

فنلحظ وجود العامل الذى هو علة أو معلول فى الحالة الأولى وغيابه فى الحالة الثانية . فنقرر أن غيابه كان السبب فى غياب الظاهرة .

هذه هى الشروط المنطقية للعلة ، وفيها ـ كما قلنا ـ قدر كبير من عناصر منطق مل ، وتزداد على هذا القدر بعناصر لم يعرفها المحدثون. وسنبحث الآن فى مسالك العلة ، وفيها تبدو تلك العناصر المنطقية التى سبق المسلمون فيها المحدثين فى صورة رائعة تماما. بل من المرجح أن تكون قد وصلت لى أيدى هؤلاء الفلاسفة الأوربيين خلال طرق متعددة .

مسالك العلة : لا يكتفى فى القياس الأصولى بمجرد وجود الجامع بين الأصل والفرع ، ولا باستناد هذا القياس إلى قانونى التعليل والاطراد ـ ولا بوضع شروط خاصة للعلة ، بل لابد من قوانين تحقق وجود الجامع بين الأصل والفرع . وقد تعارف الأصوليون على تسمية هذه الأدلة بالمسالك . وهذه المسالك أو معظمها ليست فقط طرقا لإثبات العلة ، بل هى علل جامعة . فالسبر والطرد وغيرهما تصلح أن تكون مسالك ، وتصلح أن تكون عللا جامعة بذاتها . وقد تكلم المحدثون فى هذا أيضا . فقوانين الاستقراء ليست فقط طرقا للاثبات ، بل هى أيضا طرق لاكتشاف العلة [١] .

والمسالك أو الأدلة تنقسم إلى قسمين (١) أدلة نقلية وهى النص والإجماع وفعل الرسول صلى الله عليه وسلم (٢) أدلة عقلية وهى : السبر والتقسيم والمناسبة والشبه والطرد والدوران وتنقيح المناط ، ثم طرق أخرى ضعيفة [٢].

(١) ليست هى طرقا للاثبات فقط — Methods of proof
بل هى لاكتشاف العلة — Methods of discovery
Cohen and Nagel : an Introduction p. 429-250

(٢) أمام الحرمين ـ البرهان (مخطوط وهى غير منمرة) ج ٢ ـ السير والتقسيم

وإن نبحث في القسم الأول من المسالك فهى تخرج عن بحثنا هنا ، وستقصر بحثنا على بعض الأدلة أو المسالك من القسم الثانى : وهى الأدلة أو الطرق التى سبق المسلمون فى التوصل اليها فلاسفة العلوم الأوربيين . وهى فى الوقت عينه تعتبر مظهراً من أهم مظاهر الحيـاة المنطقية لدى الأصوليين . أما المسالك التى سنبحثها فهى: مسلك السبر والتقسيم ومسلك الطرد والدوران وتنقيح المناط .

المسلك الاول : السبر والتقسيم :

هذا المسلك عند صاحب البرهان هو « أن يبحث مناظر عن معان مجتمعة فى الأصل ويتتبعها واحدا واحدا ويبين خروج آحادها عن صلاح التعليل به إلا واحداً يراه ويرضاه» . أو هو حصر الأوصاف التى توجد فى الأصل والتى تصلح للعلية فى بادىء الرأى ، ثم إبطال ما لا يصلح منها فيتعين الباقى للعلية . ويمكننا أن نستنتج من هـذا التعريف أن فى هذا المسلك عمليتين : أحداهما الحصر ، وثانيتهما الإبطال[1] . ولكن هل معنى هذا أن إحدى العمليتين تنطبق على السبر والاخرى على التقسيم ؟ نشأت هذه المشكله لدى الأصوليين وتكاد غالبيتهم تطلق التقسيم على الحصر ، والسبر على الإبطال .

ومع ذلك فهناك من الأصوليين من شذ عن هذه القاعدة ، فلا يفرق بين السبر والتقسيم بل يعتبر كلا منهما شاملا للعمليتين : عمليـة الحصر وعملية الإبطال (٢) .

ويكاد يجمع الأصوليون على تقسيم هذا المسلك إلى قسمين (١) القسم الأول : المنحصر ـ أى أن تحصر الأوصاف التى يمكن التعليل بها للمقيس عليه

---

(١) إمام الحرمين : البرهان ج ٢ — السبر والتقسيم .

ثم اختبارها وإبطال مالا يصلح منها بدليل، إما بكونه ملغياً، أو بكون الوصف طرديا، أو يطرأ على الوصف قادح من نقص أو كسر أو خفاء، فيتعين الباقي للعلية، وإما يكون مناسبة الوصف المحذوف لم تظهر بعد أن بحثنا عنها (١).

(٢) القسم الثانى : المنتشر ـ وهو لا ينحصر بين النفى والإثبات — أو ينحصر بين النفى والإثبات، ولكن يكون الدليل على نفى علية ما بدا الوصف المعين فيه ظنيا (٢).

ومن هذا التقسيم إلى منحصر ومنتشر يمكننا أن نستمد تقسيما آخر : فالمنحصر يقينى يوصل إلى اليقين، والمنتشر ظنى يوصل الى الظن.

لم يتفق الأصوليون جميعا على اعتبار السبر والتقسيم دليلا على إثبات العلة، بل انقسموا فى ذلك الى قسمين :

قسم يرى أن السبر والتقسيم دليل واضح فى إثبات العله.

وقسم آخر يرى أنه ليس دليلا، بل شرط دليل.

ومن هذا القسم الأول الباقلانى، فانه اعتبر السبر من أقوى الأدلة فى إثبات علة الأصل (٣). ويسير الغزالى على هذا الرأى (٤).

أما القسم الثانى فكثير من الأصوليين والجدليين اعتبروا السبر والقسيم شرطا لا دليلا، أى أخرجوه من ان يكون مسلكا من مسالك العلة، لأن الوصف الذى ينفيه السبر إما ان يكون ظاهر المناسبة اى مشتملا على مصلحة،

---

(١) امام الحرمين . نفس المصدر
(٢) البحر المحيط . ج ٥ س ٢٨٧-٢٨١
(٣) امام الحرمين . البرهان
(٤) الزركشى : البحر المحيط .

فان اشتمل على مصلحة فاما أن تكون منضبطة الفهم فهو المناسبة ، وإما كلية لا تنضبط أى لا يقطع بوجودها أو عدمها فهو الشبه، وإما لا يكون مشتملا على مصلحة فهو الطردى . فلا بد فى العلة من اعتبار وجود المصلحة أو صلاحيتها ، ولا يمكن أن يكون هذا إلى بمناسبة أو طرد أو شبه . فالدليل على التعليل هو واحد من هؤلاء ، أما السبر فهو شرط لا دليل .

لكى يتخلص الزركشى من هذا النزاع بين القائلين بأن السبر والتقسيم هل هو دليل أو شرط دليل ، قرر أن هذا المسلك عام : أى أنه يدخل فى جميع المسالك فهو شرط دليل إذن ، ثم هو مسلك بذاته .. أى أنه دليل(١) .

ومن الواضح أن السبر والقسيم عنصر منطقى . وقد حاول الأصوليون المتأخرون أنفسهم رده إلى القياس الشرطى المنفصل ، أى رده إلى قياس استثنائى كبراه شرطية منفصله حقيقية أو مانعة جمع ، وصغراه رفع أحد المتنافيين ، فينتج إثبات آخر . ولكن هل هناك صله بين الاثنين ؟

من المؤكد أنه لم توجد أدنى صلة فى العصور الأولى ، أى الى عصر الغزالى . بحيث لا نجد أحدا من الأصوليين المتقدمين حاول رده إلى المنطق اليونانى ، لكن نرى هذه المحاولة لدى المتاخرين من الأصوليين .

وقد اصطلح متأخرو الأصوليين على رد طرق البحث الأصولية إلى المنطق اليونانى ، والغاية من هذه المحاولة هى القضاء على أى اعتراض يوجه إلى حركة مزج منطق اليونان – وأرسطو على الخصوص – بعلوم المسلمين، بدعوى أن متقدمى

(١) نفس المصدر — نفس الصفحات جـ ٥ ص ١٧٧

الأصوليين والمتكلمين لجأوا هم أنفسهم إلى ما يشبه المنطق ، أو ما يمكن رده إلى المنطق اليونانى ، ولكننا سنرى فيما بعد أن ابن تيمية يقرر أن المسلمين توصلوا بأنفسهم وبدون معرفة للمنطق الأرسططاليسى إلى كثير من صور هذا المنطق ولكن فى أسلوبهم الخاص وفى عباراتهم الخاصة . وعلى فرض أن المسلمين عرفوا فكرة السبر والتقسيم من منطق اليونان . فينبغى أن نلاحظ أنهم لم يستمدوها من منطق أرسطو بل من منطق الرواقيين ، فأرسطو لم يعرف — كما بينا من قبل — الأقيسة الشرطية متصلة كانت أو منفصلة .

غير أنى أستطيع أن أجزم بأن المسلمين لم يأخذوا فكرة السبر والتقسيم عن المنطق اليونانى . وسنرى كثيرين من المناطقة المتأخرين يعتبرون السبر والتقسيم — إذا ما اعتبرناه طريقا قائما بذاته لا مسلكا للعلة — ضعيفا ولا يفيد اليقين . وهذا ما يجعله مخالفا لطبيعة القياس حمليا كان أو شرطيا — فان هذا القياس يؤدى إلى اليقين .

المسلك الثانى : الطرد

الطرد هو مقارنة الوصف للحكم فى الوجود دون العدم ، بحيث لا يكون مناسبا ولا شبيها . على أن تكون هذه المقارنة فى جميع الصور ما عدا الصورة المتنازع فيها ، أى صورة الفرع الذى يراد ثبوت الحكم له ، لوجود ذلك الوصف فيه ، بناء على أن ذلك الوصف الطردى علة لهذا الحكم .

على أن بعض الأصوليين يرى أن الوصف الطردى يقارن الحكم فى صورة واحدة لا فى جميع صوره . وفى الواقع إن هذا الوصف الأخير يخرجه عن أن يكون طردا إلى أن يكون دورانا (١) .

---

(١) الرازى . المحصول (مخطوط) — الطرد فى باب مسالك العلة .

وفسره البعض الآخر بأنه حمل الفرع على الأصل بغير أوصاف الأصل من غير أن يكون لذلك الوصف تأثير فى إثبات الحكم . ويخلط بعض الأصوليين بين الدوران والطرد ، والفرق بينهما أن الدوران مقارنة الوصف للحكم وجودا وعدما ، والطرد مقارنته وجودا فقط .

ويؤخذ على هذا المسلك أنه :

١ ـ صعب التحقيق ولم يلجأ اليه أصوليو الصحابة ، فلم يثبت فقط الحكم بطرد لا يناسب الحكم ولا يثير شبها .

٢ ـ أن الاطراد عبارة عن مقارنة الوصف للعلة وجودا ، بحيث لا يوجد الوصف إلا ويوجد معه الحكم ، ولا يمكن التوصل إلى إثبات هذا إلا إذا اقترن الحكم مع الوصف فى الفرع . فاذا ما ثبت الحكم فى الفرع ، يكون ذلك الوصف علة ، وأثبتنا عليته بكونه مطردا ، لزم الدور . ويورد القرافى ـ من شراح المحصول ـ ردا على هذا الاعتراض: بأن الطرد هو الاستدلال بمقارنة الوصف للحكم فى جميع الصور ما عدا صورة الفرع فلا يلزم الدور(١).

٣ ـ قد يحدث الاطراد بدون وجود العلة كالحد مع المحدود ، والجوهر مع العرض ، وذات الله مع صفاته ، فان كلا منها مقارن الآخر ولا علية بينهما . ويرد على هذا بأن غاية هذا الاعتراض هو حصول الطرد منفكا عن العلية فى بعض الصور ، وليس فى هذا مطلقا قدح فى دلالته على العلية ، فالغيم دليل المطر ، ثم عدم نزول المطر فى بعض الصور لا يقدح فى كونه دليلا . وعلاوة على ذلك فان المسالك المختلفة ـ من مناسبة ودوران وتأثير وإيماء ـ قد تنفك عن العلية ولا يقدح فى كونها دليلا على العلية (٢) .

---

(١) شرح القرافى على المحصول : جـ ٢ ص ٣٠ ـ البحر المحيط جـ ٥ ص ٣١٨

(٢) البحر المحيط جـ ٢ ص ٣١٨ — ٣٣٦

أما الذين أخذوا بالطرد فعللوا هذا بالأمور الآتية :

أولا ـ يقررون أنه إذا علم لحكم من الأحكام أنه لا بد له من علة ، وتوصل الذهن إلى وصف من الأوصاف مع خلوه عن سائر الأوصاف الأخرى، فلاشك أنه يحصل للذهن الظن بأن هذا الوصف علة لهذا الحكم ، لأنه لا يجوز أن لا يكون لهذا الحكم علة ، ولا يجوز أن تكون العلة وصفا آخر غيره لعدم الشعور به ، أى لعدم الشعور بهذا الوصف الآخر . فالطرد إذن لازم [١] .

ويعترض على هذا بان خلو الذهن عن سائر الأوصاف غير معقول ولا يعقل مطلقا من إنسان يتوجه نحو الاستدلال على شيء معين « ولا يقع من مجتهد يسعى للوصول إلى ما يثير الظن » .

ثانيا ـ يدل الاستقراء على أن النادر يلحق بالغالب ، فاذا وصلنا إلى أن الوصف فى جميع الصور المقارنة لمحل النزاع مقارن للحكم ، ثم رأينا الوصف حاصلا فى الفرع ، وجب أن يثبت له الحكم إلحاقا لتلك الصورة الواحدة بسائر الصور . والمقصود هنا بالاستقراء : الاستقراء الناقص .

ثالثا ـ إذا ما رأينا فرس القاضى واقفا على باب الأمير غلب على ظننا كون القاضى فى دار الأمير ، وما ذاك إلا لأن مقارنتهما فى سائر الصور أفاد الظن مقارنتهما فى هذه الصورة المعينة [٢] .

ويقف الكيا الهراسى (ويعتبر الكيا مؤرخ علم الأصول الكلامى) موقفا متوسطا فيقول : إن الطرد لا يصح فى غير المحسوسات . أما فى المحسوسات فيكون صحيحا ـ فالبرق يستعقب صورة الرعد ، فاطرد لهذا وغلب على الظن [٣] .

---

(١) الرازى . المحصول باب مسالك العلة .
(٢) الزركشى . البحر المحيط ص ٣١٨ - ٣٢٦
(٣) الزركشى . البحر المحيط جـ ٥ ص ٣١٩

هذا هو مسلك الطرد كما عرفه المسلمون ، وقد سبقوا بوضعهم هذا المسلك جون استيوارت مل فى وضعه قانون التلازم فى الوقوع ، فالطرد فى جوهره هو هذا القانون ، فان العلة والمعلول متلازمان ، بحيث إذا وجدت العلة وجد المعلول . وقد تكلمنا عن هذا القانون عند مل فى شروط العلة .

المسلك الثالث : الدوران

الدوران يعرف بأنه دوران العلة مع المعلول وجوداً وعدما . ويعبر الأصوليون عنه « بالجريان » أو « بالطرد والعكس » . . وهو أن يوجد الحكم بوجود الوصف ويرتفع بارتفاعه ، فيعلم أن هذا الوصف علة ذلك الحكم . والوصف يسمى مدارا ، والحكم يسمى دائراً .

ويقول الأصفهانى فى شرحه على المحصول : « الدوران يستلزم المدار والدائر ــ فالمدار هو المدعى عليه والدائر هو المدعى معلوليته . ولا بد من ترتيب الوجود على الوجود ، والعدم على العدم » (١) . فعناصر هذا المسلك إذن ثلاثة : المدار والدائر والدوران ، ومثاله : إن عصير العنب قبل أن يدخله الاسكار ليس بحرام إجماعا فاذا ما دخله الإسكار كان حراما إجماعا . فاذا ذهب عنه الاسكار ذهب عنه التحريم . فلما دار التحريم مع الاسكار وجوداً وعدما ، ثبت لنا أن الاسكار علة التحريم .

والدوران يستند إلى التجربة . بل إن الأصوليين يعتبرونهما شيئا واحدا : الدورانات عين التجربة . وقد تكثر التجربة فتفيد القطع ، وقد لا تصل إلى ذلك : قطع الرأس مستلزم قطعا للموت ونظنه مع السم » (٢) . ويقول

(١) الأصفهانى . شرح الأصفهانى على المحصول ص ١٠٤

(٢) القرافى . نفائس الأصول فى شرح المحصول (مخطوط) جـ ٢ ص ١٠٣

رضا الدين النيسابورى : « الدورانات الدالة على علية المدار كثيرة جدا تفوت الإحصاء — وذلك لأن جملة كثيرة من قواعد علم الطب إنما ثبتت بالتجربة ، وهى الدوران بعينه . وذلك كالاسهال والسخونة والبرودة ، فانها تدور مع تناول بعض الأدوية والأغذية وجوداوعدما » [١] .

وينقسم الأصوليون — فى اعتبار الدوران موصلا إلى اليقين أو الظن أو لا يفيد يقينا ولا ظنا — إلى أربعة أقسام :

١ — القسم الأول — وهو يرى أن الدوران يفيد اليقين : ويمثل هذا القسم أصوليو المعتزلة ، وقد قالوا إن الدوران يؤدى إلى القطع بالعلية ، وأنه لادليل فوقه . وبعض الاشاعرة الذين قالوا بأنه إذا كثرت التجربة أفادت القطع أو اليقين . ويقول القرافى : « الدوران يفيد اليقين عقلا : كدوران العلم مع العالمية ، وعادة : كدوران الموت مع قطع الرأس » . ويقول كثير من الجدليين [٣] : « إنه من أقوى ما يثبت به العلل » .[٣]

٢ — القسم الثانى : ويمثله معظم أصوليي الاشاعرة ، وهم يرون أن الدوران يؤدى إلى الظن مهما كثرت التجربة ، وذلك بشروط أهمها عدم المزاحم والسلامة عن المعارض والتكرار [٤] . ويعللون هذا بان العلة لا توجب الحكم بذاتها ولكن هى « علامة » منصرفة ، فاذا دار الوصف مع الحكم وجودا وعدما ، غلب على الظن كونه معرفا لها . يقول رضا الدين النيسابورى

---

(١) نفس المصدر

(٢) شرح القرافى على المحصول . ج ٢ ص ١٠٣

(٣) الزركشى . البحر . . . جـ٥ ص ٣١٧

(٤) شرح الاصفهانى على المحصول . ج ٢ ص ١٠٧

« إننا إذا وجدنا دورانا لا يمنعه مانع من القيود التى تمنع الدوران ، فانه يغلب على الظن كونه فردا من تلك الدورانات ، وكون ذلك المدار من تلك الدورانات ، فتحصل علية الظن بعليته ـ إلحاقا للفرد بالأعم الأغلب . وذلك لأنه لما كان علمنا كون أهل الحبشة سودا والصقالبة بيضا ، غلب على الظن كون الحبشى المذكور أسود ، وكون الصقلبي المذكور أبيض » [١] .

٣ ـ القسم الثالث : يرى أن الدوران شرط فى صحة العلية ، وليس دليلا على صحتها . يقول ابن برهان : « الطرد عندنا شرط صحة العلة وليس دليلا على صحتها ، أما الانعكاس فليس بشرط لصحة العلية [٢] .

٤ ـ القسم الرابع : وهم الذين يرون أن الدوران لا يدل على العلية . واستندوا فى هذا إلى ما يأتى :

أولا ـ « أن الدوران لو كان دليل العلة ، لكان كل مدار علة للدائر معه ، ولكن التالى باطل ، فالمقدم مثله » . وإثبات بطلان الدوران أن هناك حالات يتحقق فيها الدوران ولم تتحقق فيها العلية ، وأوضحها هى :

١ ـ أن العلة نفسها تدور مع المعلول نفسه وجودا وعدما ، مع أن المعلول ليس بعلة للعلة قطعا .

٢ ـ الجوهر والعرض متلازمان نفيا واثباتا ، مع أن أحدهما ليس علة فى وجود الآخر .

---

(١) شرح الاصفهانى ص ١٠٤

(٢) البحر . . . حـ ٥ ص ٢١٧

٣ ـ ذات الله وصفاته متلازمان . وكل صفة من صفاته تلازم سائر الصفات ، ولكن لا علية بينها .

٤ ـ المتضايفان ـ كالأبوة والبنوة ـ متلازمان وجودا وعدما ، مع أن أحدهما ليس علة فى وجود الآخر .

٥ ـ الجهات الست لا تنفك واحدة منهما عن الأخرى بينما لا يتحقق بينهما علية .

٦ ـ المحدد والمحدود[1] .

ثانيا ـ الدوران يكون من أمرين : الاطراد والانعكاس . والاطراد ليس دليلا على علية الوصف . والانعكاس غير مأخوذ به فى العلل الشرعية . وإذا كان كل واحد منهما ليس دليلا على العلية ، فمجموعهما ليس كذلك[2] .

ويجيب أصحاب الدوران بأنه ليس من اللازم أن يكون كل واحد منهما ليس بدليل علية العلة وأن يكون مجموعهما كذلك. فانه يثبت للمجموع ما لا يثبت للأفراد .

ثالثا ـ أن الوصف المدار يجوز أن يكون وصفا ملازما للعلة ، وليس العلة ، وذلك كالرائحة المخصوصة الملازمة للاسكار ، ولا سبيل إلى ذلك إلا

---

(١) الزركشى : البحر المحيط ص ٣١٢ ـ ٣١٨.

(٢) نفس المصدر ـ نفس الصفحات

بالتعرض لانتفاء وصف غيره بواسطة السبر . ويعنى هذا الانتقال من طريقة الدوران إلى طريقة السبر (١)

وهذا المسلك هو قانون التلازم فى الوقوع وفى التخلف عند مل :
Joint method of Agreemen and Difference
وهو يستند إلى أن العلة إذا حضرت — حضر معلولها ، وإذا غابت — غاب . فاذا ما بحثنا حالتين تظهر فى كل منهما ظاهرة خاصة ، فوجدنا أنهما تختلفان فى كل شيء عدا أمراً واحداً فقط ، وحالتين أخريين لا تظهر فيهما الظاهرة ، فوجدنا أنهما لا تتفقان فى شيء عدا تغيب ذلك الأمر — فاننا نستنتج أن ذلك الأمر الموجود فى المثالين الأولين ، المتغيب فى المثالين الآخرين ، هو علة الظاهرة (٢) .

المسلك الرابع . تنقيح المناط .

يفسر الزركشى فى البحر المحيط تنقيح المناط بأن التنقيح فى اللغة التهذيب والتمييز ، فيقال : كلام منقح — أى لا حشو فيه . والمناط هو العلة ، والمناط فى الأصل اسم مكان النوط (أى التعليق) من ناطه به إذا علقه عليه وربطه به. وأطلق على العلة لأن الشارع ناط الحكم بها وعلقه عليها (٣) .

ويعرف السبكى تنقيح المناط إصطلاحا بما يأتى : «أن يدل نص الظاهر على التعليل بوصف ، فيحذف خصوصه عن الإعتبار ، ويناط الحكم بالأعم ،

---

١ نفس المصدر .. ونفس الصفحات
٢ Nill : A System . . . . p. 256
٣ الزركشى البحر المحيط ص ٢٢٦ .

أو تكون أوصافه فى محل الحكم ، فيحذف بعضها عن الإعتبار بالإجتهاد ويناط الحكم بالباقى . وحاصله الإجتهاد فى الحذف والتعيين ». (١) أو بمعنى أدق يقوم هذا المسلك على عمليتين : الأولى هى الحذف ، والثانية هى التعيين .. أى على القائس حذف مالا يصلح للعلية من أوصاف المحل ، ثم يعين العلة من بين ماتبقى . ويمزج بعض الأصوليين تنقيح المناط بمسلكين آخرين : هما السبر ، وقياس لافارق . فالرازى يعتبر تنقيح المناط والسبر شيئا واحداً[٢]. ولا يوافق الجلال المحلى على هذا فى شرحه لجمع الجوامع ، بل يرى أن السبر هو حذف الأوصاف غير المطلوبة وعدم تعيين الباقى للعلة ، بينما تنقيح المناط هو حذف وتعيين . فهما يتفقان فى المرحلة الأولى ويزداد التنقيح مرحلة[٣].

أما عن تنقيح المناط وقياس لافارق، فان الرازى[٤] ـ ويتابعه البيضاوى[٥] ـ يعرفان تنقيح المناط بأنه : إلحاق الفرع بالأصل بالغاء الفارق ـ بأن يثبت القائس أنه لا فرق بين الأصل والفرع إلا كذا . وذلك لامدخل له فى الحكم البتة ، فيلزم اشتراكهما فى الحكم الموجب له . واعترض بعض الأصوليين على أن إلغاء الفارق بين الأصل والفرع ليس هو تنقيح المناط ، لأن التنقيح تهذيب للعلة ، بينم إلغاء الفارق يكون من غير معرفة العلة المشتركة . فتنقيح المناط إذن أعم من قياس لا فارق ، كما أنه أعم من السبر . ويسمى الحنفية تنقيح

---

١ — الجلال المحلى على جمع الجوامع (مخلوط)

٢ — المحصول . جـ ٢ كتاب القياس ـ تنقيح المناط .

٣ — الجلال المحلى على جمع الجوامع ـ القياس ـ تنقيح المناط .

٤ — المحصول ـ نفس الصحائف السالفة .

٥ — المنهاج . ص ٨٨

المناط استدلالات ، ويفرقون بينه وبين القياس بأن القياس اسم لما يكون الإلحاق فيه بذكر الجامع .

وهذا القياس لا يفيد إلا الظن . والاستدلال ما يكون الإلحاق فيه بالغاء الفارق الذى يفيد القطع ، بل يجرى مجرى القطعيات (١) .

وتنقيح المناط يشبه الطريقة السلبية فى إثبات الفرض عند المحدثين — وهى طريقة الحذف La Methode d'elimination

وهذه الطريقة — فى إيجاز — هى أن يكون لدينا عدد من الفروض ، فنضع قائمة لها ، ثم نقوم بحذف الفروض التى تناقض التجارب التى نعملها لتحقيق المسألة التى نريد بحثها ، ثم نعتبر الفرض الباقى فى القائمة هو الفرض الصحيح(٢) .

* * *

هذه هى بعض طرق العلة أو مسالكها ، نكتفى من مباحث القياس بها فى الآونة الحاضرة . وقد أوضح لنا هذا العرض الموجز لبعض مباحث القياس الأصولى عبقرية المسلمين فى التوصل إلى المنهج الاستقرائى فى أكمل صورة . فقد أقاموا أكبر طرق البحث العلمى عندهم على قانونين طبيعيين هما : قانون العلية وقانون الإطراد فى وقوع الحوادث . ثم اشترطوا للعلة شروطاً ،

---

(١) البحر المحيط (مخطوط) جـ ٥ ص ٣٢٦

(٢) Lalande : Théories ... p 224

وضعوا مسالك لها سبقوا بها المحدثين فى وضعهم لقوانين الاستقراء وطرقه ، وأقاموا القياس الأصولى – كما أقام المحدثون الاستقراء – على أساس التجربة، واعتبر كثيرون منهم التجربة موصلة إلى اليقين .

وقد تبين لنا الآن فى جزم وقطع أن القياس الفقهى شىء آخر غير التمثيل الأرسطاليسى ، وأنه نتاج إسلامى خالص توصل إليه المسلمون .

الفصل الخامس

الطرق الاسلامية الأخرى

عرضنا فى الفصل السابق لأهم طريق من طرق الاستدلالات الاسلامية وهو القياس الأصولى . وسنبحث فى هذا الفصل بعض الطرق الأخرى التى استخدمها المسلمون فى أبحاثهم وأخذوا بها قبل نهاية القرن الخامس الهجرى، أى إلى عهد الغزالى حيث دعا إلى مزج المنطق اليونانى بعلوم المسلمين واتخاذه منهجا لها . أما أصحاب تلك الطرق فهم الأشاعرة ، ومن المحتمل أن يكون المعتزلة قد استخدموها أيضا ، وهذا الاحتمال يصل إليه ابن رشد : « وأما المعتزلة فلم يصل إلينا من كتبهم شىء نقف منه على طرقهم التى سلكوها فى هذا المعنى ، ويشبه أن يكون طرقهم من جنس طرق الأشاعرة »(١) .

وأول هذه الطرق هو قياس الغائب على الشاهد(٢) ، وهذا القياس هو القياس الأصولى ، فالمقيس عليه عند المتكلمين هو الأصل عند الأصوليين ، والمقيس هو الفرع ، والجامع بين الأصل والفرع أو بين الشاهد والغائب هو العلة عند الأصوليين. ويضيف المتكلمون إلى الجمع بالعلة الجمع بالشرط والدليل والحد والحقيقة ، وهى ما سنبحثها الآن فى إيجاز ، لأن الاصوليين لم يتكلموا إلا فى الجمع بالعلة . أما الجمع بالشرط والدليل والحد والحقيقة فلم يبحثوا فيه .

---

(١) ابن رشد ، الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة (طبعة القاهرة) ــ ٤٥ . وقد ظهر كتاب المغنى للقاضى عبد الجبار ، وهو يستخدم هذه الطرق فهى إذن حظ مشترك من نظار المسلمين جميعا .

(٢) إمام الحرمين ـ البرهان ج ١ باب مدارك العقول ، الزركشى ج ١ ص ٣١ .

أما الجمع بالعلة عند المتكلمين فيحدده أبو بكر الباقلانى ـ وهو بصدد تحديد الأوجه التي ينقسم إليها الاستدلال ـ بأنه يجب الحكم والوصف للشيء فى الشاهد لعلة ما ، فيجب أن يقضى على كل من وصف بتلك الصفة فى الغائب ، فحكمه فى أنه مستحق لها لتلك العلة هو حكم مستحقها فى الشاهد ، لأنه يستحيل قيام دليل على مستحق الوصف بتلك الصفة مع عدم ما يوجبها . ويعطى الباقلانى أمثلة لهذا بأن الجسم إنما كان جسما لتأليفه وأن العالم إنما كان عالما لوجود علمه ، فيجب القضاء أو الحكم باثبات معلم لكل من وصف بأنه عالم ، والحكم باثبات التأليف لكل ما وصف بأنه جسم أو مجتمع . ويقرر الباقلانى أن الحكم العقلى الذى يستحق لعلة لا يجوز أن يستحق مع عدمها ولا لوجود شيء يخالفها ، لأن ذلك يخرجها عن أن تكون علة (١) . أما إمام الحرمين فيمثل له بأنه إذا كانت العالمية شاهدا فيمن له العلم معللة بالعلم ، وجب أن تكون كذلك فى الغائب (٢) . وحاصل هـذا الجمع أن العلة العقلية تتلازم مع معلولها ، ولا يجوز تقدير واحد منها دون الآخر . فلو جاز لنـا تقدير العالم عالما دون العلم ، لجاز تقدير العلم من غير أن يتصف محله بكونه عالما، وهذا محال . لكن الحقيقة أن الوصف يقتضى الصفة ، كما أن الصفة تقتضى الوصف ، فاذا ثبت أن كون العالم عالما شاهد معلل بالعلم لزم كون الغائب العالم عالما معللا بالعلم أيضا ... وعلى هذا الأساس أثبت الصفاتية للغائب الإرادة والكلام وغيرها من الصفات (٣) .

---

(١) الباقلانى ، التمهيد (طبعة بيروت) ص ١١ .

(٢) إمام الحرمين . البرهان ، الشهرستانى . نهاية الأقدام فى علم الـكلام جـ ١ ص ١٨٢ ، الرازى المحصول ج ٣ القسم الثالث الباب الاول المسألة الأولى .

(٣) إمام الحرمين . البرهان جـ ٢ القسم الثالث الباب الاول المسألةالاولى .

أما الجمع بالشرط فمثاله : العلم مشروط بالحياة شاهدا فكذلك غائبا . وتفسير هذا أنه يجب طرد الشرط شاهد أو غائبا . فان كون العالم عالما لما كان مشروطا بكونه حيا في الشاهد ، وجب طرده في الغائب (١) . أما الجمع بالدليل فيمثلون له بأن الحدوث والتخصيص والإحكام يدل على القدرة والإرادة والعلم شاهدا فيجب طرد ذلك غائبا . وتفسير هذا أنه يجب طرد الدليل شاهدا وغائبا ، فان كون التخصيص والإحكام دليلا على القدرة في الشاهد وجب طرده في الغائب(٢) .

أما الجمع بالحد والحقيقة فيمثلون له بأنهم إذا حدوا العالم في الشاهد بأنه من له العلم فيجب طرد الحد غائبا . وقد اختلف المتكلمون في الحد والحقيقة هل هما شيء واحد أم شيئان مختلفان ؟ وإذا كانا شيئين مختلفين ، فهل نعتبر الجمع بالحد غير الجمع بالحقيقة(٣) ؟

ينقد بعض المتقدمين من المتكلمين — والمتكلمون المتأخرون — هذا الطريق ، ويبينون ضعفه وعدم إيصاله إلى اليقين ، واليقين غاية العقليات. وتتلخص أسباب ضعفه فيما يأتي :

(١) إن الجمع بالعلة باطل ، لأنه لا علة ولا معلول لدى الأشاعرة .

---

(١) إمام الحرمين . نفس المصدر السابق ج ١ ، باب مدارك العقول . الرازى . — المحصول ج ١ ب ١ م ١

(٢) المصدر السابق .

(٣) نفس المصدرين .

والمقصود من إنكار الجمع بالعلة ، إنكارها من الناحية العقلية ، لأننا رأينا أن الأشاعرة أنفسهم اعترفوا بمبدأ العلة فى القياس الأصولى . ولا يقبل ابن رشد هذا النقد الذى يوجه إلى قياس الغائب على الشاهد من ناحية أنه لا صلة ولا ضرورة بين الشرط والمشروط ، وبين الشىء وعلته ودليله . ثم يرجع القول بهذا كله إلى السوفسطائين ، ويقرر أن المتكلمين — وعلى رأسهم إمام الحرمين — إذا كانوا ينقدون قياس الغائب على الشاهد على هذا الأساس ، فإنهم قد تأثروا فى هذا النقد بهؤلاء السوفسطائيين . ولا يضيق ابن رشد بنقد قياس الغائب على الشاهد فى ذاته ، بقدر ما يضيق بنقد العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول . (١)

ب — أما السبب الثانى لضعف هذا الطريق فهو : أن الجمع بالحقيقة باطل ، لأن العلم الحادث يخالف العلم القديم ، فكيف يجتمعان حقيقة وحدا مع اختلافهما ؟ لا يقبل كثير من المتكلمين هذا النقد ، لأنه قد يجمع بين العلم الحادث والعلم القديم « العلمية » نفسها . ولكن إمام الحرمين يردد أن القول بالعلمية قائم على القول بالأحوال ، والقول بالأحوال باطل (٢) .

جـ — أما السبب الثالث لضعف هذا الطريق فهو : أنه لا يفيد اليقين ، لأن أقوى أنواع هذا القياس هو الجمع بالعلة ، والجمع بالعلة لا يصل بالقائس إلى درجة اليقين ، لأن الجمع بالعلة يستند إلى مقدمتين مسلمتين : أولاهما — أن الحكم ثابت فى الأصل لعلة معينة أو أن هذه العلة المعينة أنتجت هذا المعلول ، فالحكم معلول له . ثانيتهما — أن العلة هذه إذا وجدت فى أى فرع آخر

---

(١) ابن رشد . تهافت التهافت (طبعة القاهرة) صفحة ١٢٧

(٢) إمام الحرمين . البرهان جـ ١ باب مدارك العقول

أنتجت نفس الحكم ، أى أن العلة الواحدة تحدث دائما نفس المعلول . والقطع بهاتين القضيتين أو المقدمتين من الصعوبة بمكان ، لأن العلتين — علة الأصل وعلة الفرع — متشابهتان ، ولابد من تغاير الشبيهين ، وإلا أصبح كل منهما عين الآخر ، فيكونان أمرا واحدا ، والمفروض أنهما شبيهان . وإذا اختلفت هويتهما ، يحتمل أن يكون ذلك الاختلاف مانعا من الجمع بينهما (١) .

يجيب بعض الأصوليين : بأن اختلاف الهوية المشخصة ليس مطلقا عقبة فى سبيل الجمع بين العلتين ، لأن القائس لا ينظر إلى خصوصيات المحال ولكن إلى عمومياتها، فيقطع بهذا لا عقلا فحسب ، ولكن عقلا وعادة وشرعا . أما من الناحية العقلية : فلأنا نقطع أن المحل إنما يصير أسود أو أبيض أو عالما لعموم هذه المعانى ، ولا يقطع مطلقا لشخصياتها .

أما من ناحية العادة : فلأنا نعلم أن زيدا احترق بيته بهذه النار ، لا لأنه هذا البيت ، ولا لأنها هذه النار ، ولكن لأن هذا بيت وهذه نار . أما خصوص البيت وخصوص النار فلا صلة له مطلقا بالاحتراق .

أما من الناحية الشرعية : فاننا نرجم الزانى لا لخصوص زناه ، ولكن لما صدر منه من مفهوم الزنا المطلق ، فاذا ما نظرنا إلى هذه العموميات ولم ننظر إلى الجزئى أو المشخص ، أمكن الجمع بالعلة .. وهنا يصل الباحث إلى درجة اليقين (٢) .

د — الاعتراض الرابع : وهو أنه على فرض أفادته لليقين ، فان

---

(٢) شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع لابن السبكى . باب القياس فى العقليات .

(١) شرح الأصفهانى على المحصول (مخطوط) ج ٢ ص ١٩٨ — ١٠٠ .

القياس المنطقى الأرسطاليسى يغنى عنه ، وهذا نقد من وجهة نظر أرسطاليسية بحتة — ومع ذلك فقد رد بعض الأصوليين بأنه يمكن اعتبار قياس الغائب على الشاهد دليلا بجانب الدليل البرهانى ، فيمكن به الترجيح عند التعارض (١) .

هذه صورة لقياس الغائب على الشاهد لدى علماء الكلام ، وهو فى جوهره القياس الأصولى ، ولكن يمتاز عنه بتلك الجوامع التى ذكرنا .

الطريق الثانى . هو « إنتاج المقدمات للنتائج » (٢) وهو استخلاص النتيجة من المقدمة بحيث تكون المقدمة ضرورية والنتيجة نظرية . وقد تكون المقدمة نظرية والنتيجة ضرورية ، كقولنا ـ الجوهر لا يخلو من الحوادث التى لها أول ، وهذه مقدمة نظرية لا يمكن التوصل إليها إلا بدقيق النظر .. والنتيجة : أن مالا يخلو عن الحوادث التى لها أول فهو حادث . وهذه النتيجة ضرورية .

وينكر متأخرو المتكلمين أن يكون هذا الطريق من أدلة العقول ، ويرى إمام الحرمين — من بين المتقدمين — أنه لا حاصل للفصل بين النظرى والضرورى . أى أن نقد هذا الطريق يتصل عنده بمذهبه العام فى العلم ، الذى يقرر أن العلوم كلها ضرورية ، وأن النظر ليس إلا ترددا بين أنحاء الضروريات (٣) .

ولكن كيف يمكن الإنتاج من مقدمة واحدة ؟ ففى المثال السالف الذكر

---

(١) المصدر نفسه .

(٢) امام الحرمين . البرهان جـ ١ باب مدارك العقول .

(٣) المصدر عينه . جـ ١ باب العلم

لانستطيع مطلقا أن نصل إلى النتيجة التي وصلنا إليها من مجرد وجود المقدمة الأولى ! معنى هذا أننا حذفنا إحدى المقدمات ، إما إعتمادا على ذكاء المخاطب وإما للمغالطة ، ونكون أرجعنا هذا الطريق ـ على هذا الأساس ـ إلى القياس المضمر . لم يذكر المسلمون هذا ، ولكنهم اعتقدوا أنه يمكن الاستدلال بمقدمة واحدة . وسيردد ابن تيمية هذه الفكرة ـ فيما بعد ـ عن نظار المسلمين أنفسهم .

الطريق الثالث : الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه(١) ويمثلون له بقياس الألوان على الأكوان في استحالة تعرى الجواهر عنها . فهذا الطريق ـ فى آخر تحليل له ـ ليس إلا قياس الغائب على الشاهد . ويعرفه إمام الحرمين فى تقاسيمه للنظر الشرعى بالحاق المختلف فيه بالمجتمع المتفق عليه(٢) .

أما الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه فى المعقولات ، فلا يقبله أيضا النظار المتأخرون ، فان المطلوب فى المعقولات العلم ، ولا أثر للخلاف والوفاق فى المعقولات (٣) .

الطريق الرابع . هو السبر والتقسيم(٤) ويرى بعض المتأخرين من المتكلمين أنه كان طريقا قائما بذاته ، ويرى البعض الآخر أنه طريق لاثبات علة الأصل فى الأقيسة العقلية عند المتكلمين الأولين (٥) . وقد عالجناه كمسلك

(١) الزركشى . البحر المحيط جـ ١ ص ٣٢

(٢) امام الحرمين البرهان جـ٢ ـ باب تقاسيم النظر الشرعى

(٣) امام الحرمين . البرهان جـ ١ ـ باب مدارك العقول

(٤) امام الحرمين المصدر عينه

(٥) المواقف . جـ ٢ ص ٣٥ ـ ٣٦ والشرح والحاشية

من مسالك العلة ، وسنعالجه هنا على أنه طريق قائم بذاته - وإن كان لا يختلف بحثه على الأساس الآخر . وليس هذا الطريق ضعيفا فى شقيه عند المتأخرين ، بل إنهم يقسمونه إلى : ا ـ ما لا ينحصر فى نفى وإثبات « لو كان الأمر مرئيا لرأيناه الآن » فان المانع من الرؤية القرب المفرط أو البعد أو الحجب إلى غير ذلك مما يعدونه . وهذا الطريق لا يفيد عندهم علما ، بل يكفى فى رده أن يثبت المعترض مانعا غير ما ذكر .

ب – وإلى تقسيم يتردد بين النفى والاثبات ، وهذا التقسيم وحده يصل به الباحث إلى النظر الصحيح(١) .

الطريق الخامس : الالزامات(٢) وقد اختلف أيضا فى هذا الطريق . فالرازى يقرر فى نهاية العقول أن الالزامات « من أنواع القياس بالحقيقة وأنه يكون أحيانا على صورة « قياس الطرد » أى طرد حكم الأصل فى الفرع – سواء كان الحكم ثبوتا فيكون الطرد فى الاثبات ، أو عدميا فيكون الطرد فى النفى . أو بمعنى آخر هو الاستدلال القياسى بتحقيق الملزوم على تحقيق اللازم ، ويكون تارة على صورة قياس العكس . . أو بمعنى آخر هو الاستدلال القياسى بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم . أما صاحب المواقف فيعالجه على أنه « من أشهر الطرق فى إثبات العلة المشتركة » فى قياس الغائب على الشاهد ، ويعرفه بأنه « هو القياس على ما يقول به الخصم لعلة فارقة توجد فى الأصل الذى يقول به الخصم ولا توجد فى الفرع الذى يقاس عليه » لأنه إذا كان المقصود بالالزامات قياس الطرد أو قياس العكس ، فليست هذه الأقيسة ضعيفة ، ولكن الضعف يأتى من أننا ننسب تعيين العلة والحكم

(١) امام الحرمين . البرهان ج ١ ـ باب مدارك العقول

(٢) المواقف . ج ٢ ص ٣٠ ـ والشرح والحاشية

إلى الخصم .. ثم يأتي الخصم ، وينكر أحدهما ، أي ينكر أن تعيين الحكم كان لهذه العلة ، وأن تعيين العلة كان لهذا الحكم .

أما شارح المواقف فيرى أن الايجى أخطأ في اعتباره «الالزامات ثالث الطرق المثبتة للعلة » بينما هي في تقسيم الرازي - وهو الذي استمد منه الايجى كلامه فيما يرجح - يقصد بها طريقا ثالثا مستقلا بذاته . هناك رأي آخر يميل إلى القول بأنه لا مانع مطلقا من اعتبار الالزامات كالسبر والتقسيم طريقا منفصلا بذاته من ناحية ، وفي الوقت عينه تشتمل على نوع من أنواع الاثبات للعلة المشتركة ، فان القائس يتمسك بها مفترضا أن خصمه معترف بحكم الأصل وعلته التي يدعى هذا القائس أنها علة ، ولذلك لا يلجأ إلى طريق آخر في إثبات علية عله حكم الأصل ، فكان افتراض اعتراف الخصم بعلية علة حكم الأصل - طريقا ثالثا في إثبات علية علة القياس(١) .

الطريق السادس : « مالا دليل عليه - يجب نفيه »(٢) أو نضعه في الصورة التي يضعه فيها الباقلاني : « بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول »(٣) .

ويتكون هذا الطريق من مرحلتين: المرحلة الأولى أن نتلمس أدلة المثبتين للشيء : وتثبت كذبها وضعفها بحيث لا نجد دليلا آخر على ثبوت الشيء سواها . وإما أن نقوم بعملية حصر وجوه الأدلة ، ثم نقوم باستقراء دقيق لها ينتهي إلى نفي هذه الوجوه كلها بحيث لانجد وجوها أخرى غيرها . ومن هنا يتبين لنا أن هذه الصورة الثانية هي الأولى بعينها ، إذ تنتهي إلى عدم وجود أية أدلة غير الأدلة المنفية ، إلا أنها تمتاز عنها بفكرة الحصر . وقد كان بعض

---

(١) المواقف . نفس الصفحات

(٢) الزركشي . البحر المحيط (مخطوط) جـ ٦ ص ٣٢ - المواقف جـ٢ ص ٢١

(٣) ابن خلدون . المقدمة (طبعة القاهرة) بدون تاريخ ص ١٢٦

المتكلمين يرى في هذه الفكرة زيادة لا مبرر لها ، ولذلك عدل عنها إلى الصورة الأولى ، فهي نفي مالا دليل عليه لأن نفي مالا دليل عليه ينتج انتفاء الضروريات والنظريات من ناحية ، وإثبات اللامتناهي من ناحية أخرى ـ وكلاهما محال .

وقد نقد المتأخرون هذا الطريق من ناحية أن المقدمتين الصغرى والكبرى ضعيفتان (١) .

على أن الباقلاني يضع هذا الطريق في صورتين : الصورة الاولى ـ أن ينقسم الشيء في العقل إلى قسمين أو أقسام ، يستحيل أن تجتمع كلها صحة أو فسادا ، فيبطل الدليل أحد القسمين ، فيحكم العقل بصحة ضده . وكذلك إن أفسد الدليل سائر الأقسام ، صحح العقل الباقي منها لا محالة .. ومثال الباقلاني : نحن نعلم استحالة خروج الشيء عن القدم والحدث ، فمتى قام الدليل على حدثه بطل قدمه ، ولو قام على قدمه بطل حدثه . الصورة الثانية : أن يستدل بصحة شيء على صحة مثله وما هو في معناه ، وباستحالته على استحالة مثله وما كان بمعناه .. ومثال الباقلاني : إثبات قدرة الله على خلق الجواهر والألوان مثل الذي خلقه ، واحياء ميت مثل الذي أحياه وخلق الحياة فيه مرة أخرى بعد أن أماته ، وعلى أنه محال منه خلق جنس شيء كالسواد والحركات إلا في المكان في الماضي كما استحال ذلك في جنسهما الموجود في وقتنا هذا(٢) ..

* * *

هذه هي طرق البحث عند المسلمين .. وهي تكون مع القياس الأصولي مذهبا منطقيا كاملا . غير أنه ينبغي أن نلاحظ في هذه الطرق التي عرضناها في هذا الفصل مسألتين: المسألة الأولى ـ أنه يمكن ردها الى القياس الأصولي ،

---

(١) المواقف . جـ٢ ص ٢١ ـ ٢٦

(٢) الباقلاني : التمهيد ص ١١

فهى صورة منـه . المسألة الثانية ـ أن بعض صور هـذه الطرق يبدو أنها موجودة فى منطق أرسطو . وليس معنى هذا أن المسلمين استمدوها من هذا المنطق ، بل وصل إليها المسلمون بفطرتهم ولحاجتهم إلى وضع صـور للاستدلال والبحث العلمى . . وسيردد ابن نيمية هذه الفكرة ويوضحها ، وسيقرر أن المسلمين وصلوا بفطرتهم إلى كثير من صور المنطق الارسطاليسى ولكن فى أساليبهم الخاصة وفى عبارات أدق وأضبط ـ من حيث صلتها باللغة العربية ـ من عبارات المنطق الأرسطاليسى وأساليبه .

ويضاف إلى رأى ابن تيمية هذا إستناد كثير من هذه الطرق إلى طريق القياس الأصولى ـ وقد رأينا أن هذا القياس يخالف التمثيل الارسطاليسى مخالفة تامة ويقوم على أساس لا يتفق أى إتفاق مع منطق أرسطو . . . هذا كله يدعونا إلى القول بأننا أمام منطق يخالف منطق أرسطو فى جوهره . . منطق يتكون من مبحث فى الحد لا يستند على فكرة الماهية ـ وهى جوهر هذا المبحث عند أرسطو ـ ومن مبحث فى الاستدلالات يقوم على التجربة المؤدية إلى اليقين ـ وهى عنصر لم يعرفه أرسطو . وقد أدى عدم الاعتراف بالمنطق الأرسطاليسى إلى مهاجمة الأساس الذى يقوم عليه هذا المنطق ، فقام بعض مفكرى الاسلام بنقد مبدأ عدم الجمع بين النقيضين وعدم إرتفاع النقيضين (مبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع) كما قام من الاشاعرة من نقد مبدأ العلية ـ وهذا ما سنوضحه فى الفصلين القادمين .

الفصل السادس

نقد المتكلمين لقانونى الفكر الارسطاليسيين :

ا — قانون عدم الجمع بين النقيضين

ب — قانون عدم إرتفاع النقيضين

تبين لنا ان الأصوليين لم يقبلوا المنطق الأرسطاليسى، وأنهم أقاموا منطقا جديدا يعارضه . وقد دعا هذا إلى مهاجمة بعض مفكرى الاسلام لهذا المنطق فى أساسه ـ وهذا الأساس هو البديهيات التى يقوم عليها ، وهى القوانين الثلاثة المشهورة : قانون الذاتية ـ وقد عرفه الاسلاميون باسم قانون الهوية أو قانون الهوهو ، وقانون « عدم الجمع بين النقيضين » ـ أى قانون عدم التناقض ، وصورته الشرطية «قانون إرتفاع النقيضين» ، أى قانون الوسط الممتنع . ونقد الأصوليين لهذين المبدأين يشبه ـ إلى حد ما ـ إتجاه المناطقة المعاصرين فى القرن العشرين لنقد هذا القانون أو هذين القانونين ، فقد كان من أهم المسائل التى درست فى فلسفة العلوم ـ فى هذا القرن – نقد بديهيات العقل . كما أن المسألة بالذات أثيرت فى المدرسة الرياضية المعاصرة ، فلم يقبل المعاصرون قانون الثالث المرفوع ـ أى قانون عدم إرتفاع النقيضين . ونقد المسلمين قانون عدم الجمع بين النقيضين وقانون عدم إرتفاع النقيضين هو ما سنحاول بحثه فى هذا الفصل . ثم نبحث فى الفصل القادم نقد المتكلمين لمبدأ آخر بديهى هو قانون العلية .

قلنا إن هذه القوانين هي أساس المنطق الأرسطاليسي ، بحيث يعرف هذا المنطق أحيانا باسم علم قوانين الفكر ، وهذا ما يشعر بخطر هذه القوانين أو هذه القواعد في إقامة البناء الارسطاليسي . وقد رأى أرسطو فيها مبادىء عامة بديهية تجعل من المنطق علما حقيقيا أو علم العلوم ، وتسمح له بوضع مناهج علمية . ويطلق على هذه القوانين تعبيرات شتى فتارة تسمى «بقوانين الفكر» وطورا ببديهيات البرهان الأساسية .

وقد حصرها أرسطو في ثلاثة : قانون الذاتية ، وقانون عدم الجمع بين النقيضين وقانون عدم ارتفاع النقيضين .

وهذه القوانين تعود إلى طبيعة العقل فهي بينة في ذاتها . ولم يكن أرسطاليس أول من كشفها بل وجدت قبله ، إلا أنه أول من جردها قوانين سابقة على كل تفكير .

أما صورة المبدأ الأول فهي : أن كل شيء هو نفسه .

وصورة المبدأ الثاني أن الشيء ونقيضه لا يجتمعان في شيء واحد بعينه في آن واحد ، ويعبر عنه أرسطو بأنه «لا يمكن أن يوجد الشيء ولا يوجد في وقت واحد بعينه » أما المدرسيون فيقولون : « التناقض هو أن تثبت أو تنفي لشيء أو عن شيء شيئا معينا في آن واحد »، وهذا القانون متصل بالقانون الأول ـ فهو يكمله ، لأنه لولا ما يمدنا به لأصبح مبدأ الذاتية غير كامل من الناحية المنطقية أولا ، وغير مفهوم فهما تاما ثانيا . وذهب بعض المناطقة إلى أن هذا القانون لا يسير بنا خطوة أوسع من قانون الذاتية ـ بل أنه يردد مضمون قانون الذاتية ـ وهو أن الحقيقة واحدة ـ بعبارة مخالفة في الصورة لا في جوهر المعنى .

Aristote : Metaphysique (Tar,prTricot1633ot) v,2L.xlp,1311 (1)

أما صورة القانون الثالث فهى : الشيء إما أن لا يكون ـ وإما أن لا لا يكون . أو كما يقول أرسطو « لا وسط بين النقيضين » وإذا كان يعبر عن القانون الأول فى صورته الرمزية بأن ا هى ا والقانون الثانى بأن ا ليست ا ولا لا ا ، فان هذا القانون الثالث يعبرون عنه بأن ا إما أن تكون لا ا أو لا لا ا أى أن الحكم ونقيضة لا يمكن أن يكونا باطلين ، بل لا بد لأحدهما من أن يكون صحيحا والآخر غير صحيح (١) .

موقف المتكلمين من هذه القوانين : إنتقلت هذه القوانين مع ما نقل من التراث الفلسفى الأرسطاليسى إلى العربية وعرفها المسلمون .. نقل إليهم هذا المنطق على أنه صورة اليقين المطلق ، وإعتبرت مبادؤه هذه قمة التقين ، فلما وضعوا منطقهم الخاص ، وساروا فى أبحاثهم بدون تقيد بهذا المنطق ، خرج البعض منهم على هذه القوانين فلم يقبلوا القانونين الثانيين بالذات ، وسأعرض لخروجهم عليها ثم أحاول أن أبين هل كانت هناك مصادر أجنبية استمد المتكلمون المسلمون منها هذا الخروج ؟ وسأتناول فى إيجاز بعض المشاكل الكلامية أو الفلسفية التى أقصدها لا لذاتها ، لكن لكى أستخرج المنهج الذى سار عليه أصحاب تلك المشاكل فى بحثهم لها .

أما قانون عدم الجمع بين النقيضين : فلا نستطيع أن نقول إنه نقد نقداً مباشراً ، ولكن حاول بعض المتكلمين أن يحددوا استخدامه فخرجوا فى أبحاثهم عليه . أما أول صورة فى الخروج على هذا القانون ، فنستخلصها

---

(١) أستندت فى هذا العرض السريع الى

Cohen and Nagel : An Introduction to Logic and scientific method (New York 1924. p. 181 creighten : An Introductory to Logic p. 353 — 352 Bosanquet : Logic.

استخلاصاً عاما من كلام بعض المتكلمين فى باب القدرة . . . (١) هل القدرة تتعلق بالممكن والمستحيل أم بالممكن فقط ؟ يجيب بعض هؤلاء المتكلمين بأن قدرة الله تشمل الإثنين : الممكن والمستحيل ، فللقدرة الإلهية أن تجمع بين الوجود والعدم وتجمع بين القدرة والعجز وتجمع بين العلم والجهل . وبهذا قضوا على قانون عدم الجمع بين النقيضين .

ثم نرى محاولة لتحديد تطبيق هذا القانون ، وتبدو فى شكل حجة يوجهها نفاة الأحوال نحو مثبتيها ، وغايتها إنكار وجود صفة وراء الذات لا موجودة ولا معدومة ، ومؤداها : أن «الوجود إما موجود ووجوده ذاته فلا يتسلسل أو معدوم » (٢) . وهنا جمع نفاة الأحوال بين النقيضين . وقد تنبهوا إلى هذا – ولكنهم عللوا الأمر بأن الشىء يمتنع اتصافه بنقيضه وبهوهو ، أى بهويته فلا يقال : الموجود عدم أو الموجود معدوم . أما إذا كان الإتصاف بالنقيض بالاشتقاق أو بالنسبة فلا يمتنع – والمقصود بالنسبة أن يقال «ذو هو» ، وبالاشتقاق أن يشتق منه ما يحصل مواطأة ، إن كل صفة تقوم بشىء فهى تتضمن نوعاً من النقض لهذا الشىء .. فالسواد مثلا القائم بالجسم مع هو غير الجسم مع اتصاف الجسم به ، فيصبح الجسم «ذا لا جسم» ، فلا يمتنع أن يكون الوجود لا وجود .

إن اجتماع النقيضين عند أرسطو لا يجوز أصلا – أما عند هؤلاء المتكلمين فان الحالة التى يجوز فيها اجتماع النقيضين هى عندما يكون الحكم محمولا على ماصدق الموضوع ، وهذا هو الحمل المتعارف . أما إذا كان الحكم محمولا على

(١) كثير من الأشاعرة لا يوافقون على هذا الرأى ، ونص هام فى لقطة العجلان للزركشى وشارحه ص ٥١

(١) ألايجى . المواقف جـ ٢ ص ٥

مفهوم الموضوع ، فيجوز اجتماع النقيضين ـ وهذا هو الحمل غير المتعارف : « وأما الحمل غير المتعارف بأن يكون الحكم على طبيعة الموضوع فلا استحالة فيه نحو : اللامفهوم مفهوم ، والجزئي كلي ، واللاشيء شيء » (١)

وهناك حجج أخرى تنكر هذا المبدأ أهملنا ذكرها لتهافتها . ويمكننا أن نقرر أن نقد هذا المبدأ وإنكاره كان متهافتا من الناحية العقلية . ولكن لم يأبه المتكلمون بهذا ، بل رأوا أنه لا شيء من وجهة نظر دينية .

أما النقد الحقيقي لهذا المبدأ ، فاننا نجده في نقد صورته الشرطية ، أي نقد مبدأ عدم ارتفاع النقيضين ، حيث أنتج المسلمون تفكيرا منطقيا دقيقاً . فقد خرج عليه المتكلمون في مبحثين : في مبحث الحال ، وفي مبحث إثبات الله وصفاته . ونحب أن نقرر قبل أن ندخل في تفصيلات الموضوع مسألة على جانب كبير من الأهمية ، وهي : هل كان المسلمون يعلمون المنهج الذي يشيرون إليه ، أو بمعنى آخر المدى الذي سيؤدي إليه بحثهم في هاتين المسألتين ؟

أما مثبتو الحال فأنكروا إنكارا باتا أن يكون في بحثهم خروج على هذا القانون العقلي ، وحاولوا تفسير المسألة تفسيرا لفظياً (٣) . وأما أبو سليمان السجستاني ـ صاحب مبحث صفات الله ـ فقرر في بساطة خروجه على هذا المبدأ (٢) .

أول المباحث التي أنكر فيها المسلمون قانون ارتفاع النقيضين هو مبحث الحال . وأول من وضع فكرة الحال أبو هاشم الجبائي ، ونفاها أبوه

---

(١) الايجي . المواقف ج ١ ص ٥

(٣) الشهرستاني (٥٤٨ — ١١٥٣) نهاية الاقدام في علم الكلام ج ١ ص ١٣٦

(٣) إبن تيميه . شرح العقيده الاصفهانية (مجموعة الرسائل الكبرى) (طبعة القاهرة ١٣٢٩ ﻫ) ص ٧٠ — ٧١

أبو علي ، ثم قال بها الباقلاني ، ولكن على صورة تخالف رأى أبي هاشم قليلا ، ثم أخذ بها إمام الحرمين ، ولكنه لم يستمر على ذلك بل رجع عنها(١). والمشكلة فى ذاتها لا تهمنا بقدر ما يهمنا المنهج الذى سار عليه أصحاب البحث ، وليس فى أيدينا مع الأسف كتب هؤلاء المفكرين حتى نستطيع عرض المنهج أو المشكلة فى أكمل الصور . ومع ذلك فان ما بقى من نصوص فى كتب علم الكلام المتأخرة يكفى لنستخلص منه المنهج .

أما تعريف الحال ، فيكاد يجمع أصحاب هذا المبحث على أنه «هو الواسطة بين الموجود والمعدوم» ووصلوا إلى هذه النتيجة من أن المعلوم إن لم يكن له ثبوت أصلا فى الخارج فهو معدوم ، وإن كان له ثبوت فى الخارج فهو إما باستقلاله كالأسود والسواد وهو الموجود ، وإما باعتبار التبعية لغيره وهو الحال ، كالقادرية والعالمية . فالحال إذن عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة . واحترزوا بقولهم لا موجودة عن الصفات الوجودية وبقولهم لا معدومة عن الصفات السلبية (٢) . ولا يعتبر مثبتو الحال «المعدوم» نقيضا «للموجود» ، ولكن نقيضه «اللاموجود» .

ويثبت أصحاب الحال مبحثهم بطريقين :

١ — أن الوجود غير موجود وإلا لكان وجوده زائدا على ذاته — لأنه فى هذه اللحظة يكون له وجودان : فهو أولا يشارك الموجودات فى وجودها ، ويمتاز عنها ثانيا بخصوصية هى ذاته ، أى أن وجوده يزيد على ماهيته ،

(١) نهاية الاقدام ج ١ ص ١٣١ ، المواقف ج ٢ ص ٢

(٢) عبد الرازق على بن الحسيني اللاهيجي . شوارق الالهام فى شرح تجريد الكلام (هذا الكتاب مطبوع ولكن لا أرقام لصفحاته)

فيتسلسل وجود بعد وجود إلى ما لانهاية . أو بمعنى أدق يلزم اجتماع أمور غير متناهية فى وجود واحد ، وهذا محال .

٢ ــ أن الوجود غير معدوم ، وإلا اجتمع النقيضان وهذا محـال . هنا تناقض شـديد فى فكر المعتزلة ــ لأنه بينما يقولون إن نقيض الوجـود هو اللاوجود ، عادوا إلى القول بأن نقيضه هو العـدم . وهذا مما دعا شارحا من شراح المواقف إلى القول بأن مثبتى الحال إنما سموا العدم نقيضا للوجود على اعتقاد الخصم لا على اعتقاد المستدل (١) . غير أن بعض مثبتى الأحوال تداركوا هذا الخطأ فعادوا إلى القول بأن نقيض الوجود فى هذه الحجة هو اللاوجود (٢) .

وينقسم الحال إلى « ما يعلل » وإلى « مالا يعلل » وما علل فهى أحكام لمعان قائمة بذوات ، وما لا يعلل فهو صفات ليست أحكاما للمعانى (٣) . ولن ندخل فى تفصيلات تلك الأقسام ، ولا فى موقف أبى هاشم والباقلانى واختلافهما فيها ، ولكن سأنتقل إلى اعتراضات نفـاة الأحوال فانها تلقى ضوءا يوضح المسألة .

وضع نفـاة الأحوال اعتراضات كثيرة أهمها ــ من ناحيـة المنهج ــ الاعتراضان الآتيان :

أولا ــ إن غاية الناظر أن يأتى بتقسيم يتردد بين النفى والاثبات ثم ينفى

---

(١) المواقف جـ ٢ ص ٤

(٢) تقريب المرام فى شرح تهذيب الكلام للسعد التفتازانى (١٣١٨ هـ) ص ٥٦ جـ ١

(٣) نهاية . جـ ١ ص ١٣٢

أحدهما ، فيتعين الثانى . ولكن مثبتى الحال أثبتوا واسطة بين الاثنين ، فلم يفد التقسيم والابطال علما (١) مع أن الضرورة العقلية تحتم انحصار المعلوم فى الموجود والمعدوم فلا تعقل من الثبوت إلا الوجود ذهنا أو خارجا ومن العدم إلى النفى .

ثانيا ـ إذا كان من مبادىء العقل الأساسية أنه لا واسطة بين الثابت والمنفى فلا واسطة أيضا بين الوجود والعدم .

أرجع المتكلمون المسألة إلى القانون العقلى يعرضونها عليه ، فتبين لهم بطلانها ، فنسبوها إلى شيئين : إما إلى السفسطة ، ولعلهم قد تبينوا أن السوفسطائيين من قبل نقدوا مبدأ عدم ارتفاع النقيضين . وإما إلى تفسير لفظى آخر يخرج المسألة عن حقيقتها فيتصور الموجود بما له تحقق أصلا ، والمعدوم بما ليس له تحقق أصلا ، والواسطة بما له تحقق تبعا . فلن يكفى النفى والاثبات متوجهين إلى معنى واحد ، ولكن يعود النزاع لفظيا بحتا (٢)

وقد أنكر مثبتو الحال أنهم أثبتوا واسطة بين النفى والإثبات ، فان الحال عندهم شىء ثابت ، ولذلك تكلموا عنه بالنفى والإثبات . ولكنه فى الآن نفسه ليس شيئا ثابتا على حياله موجودا ، أى هو على حياله لا يعرف كذلك، بل مع الذات ، فان الموجود المحدث إما جوهر وإما عرض ، والحال ليس جوهرا ولا عرضا بل هو صفة معقولة لهما (٣) .

أما المبحث الثانى الذى خرج فيه بعض مفكرى الإسلام على مبدأ عدم

---

(١) المصدر عينه ص ١٣٦

(٢) المواقف جـ٣ ص ٣

تقريب المرام جـ ١ ص ٥٣ ـ ٥٧

إرتفاع النقيضين ، فهو مبحث صفات الله فى مذهب أبى سليمان السجستانى (١) .

ينقد أبو سليمان السجستانى (٣٨٠ هـ ٩٩٠ م) طرق البرهنة على صفات الله أو نفيها لدى فرقتين من فرق المتكلمين وهما الأشاعرة والمعتزلة . وهو فى هذا النقد يخرج على مبدأ الثالث المرفوع .

أما طريق الأشاعرة وهو إثبات صفات لله زائدة على ذاته ، فليس يؤدى — فى اعتقاد السجستانى — إلا إلى تشبيه الخالق تشبيها جليا واضحا بصفات المخلوقين من ناحية ، وتعدد القدماء من ناحية أخرى . ولكى يتخلص المعتزلة من هذا التشبيه ، لجأوا إلى نفى الصفات الزائدة على الذات ، فقالوا : إن الله غير موصوف ولا محدود ولا منعوت ولا مرئى .

يعترض السجستانى على هذا الطريق بأنه لا يوصل إلى إثبات وجود الله منزها عن الصفات، لأنه ماذا يكون حينئذ حال الموصوف والمحدود والمنعوت من خلقه — هل هو الصفة والحد والنعت ، أم الموصوف غير صفته ، والمحدود غير حده والمنعوت غير نعته ؟ فان كانت الصفة هى الموصوف ، والحد هو المحدود ، والنعت هو المنعوت ، لزم أن يكون السواد هو الأسود والبياض هو الأبيض . وإن كان الموصوف غير الصفة ، والمحدود غير الحد ، والمنعوت غير النعت ، شاركت كل هذه الأشياء — وهى من خلق الله — خالقها المنزه

(١) ابن تيمية : العقيدة الاصفهانية ص ٧٠ — ٧١ — شذرات من كتاب الأقاليد الملكوتية للسجستانى ويعتبر ابن السجستانى قرمطيا — ولكن لا تثبت المصادر التى بين أيدينا نسبة السجستانى إلى القرامطة .

عن الصفة والحد والنعت . وإذا جاز للمخلوق أن يشارك الخالق فى وجه من الوجوه ، لا يمتنع أن يشاركه فى جميع الوجوه .

وهنا يصل السجستانى إلى القول «بأن من عبد الله بنفى الصفات واقع فى التشبيه الخفى — وهم المعتزلة ، ومن عبده بسمة الصفات واقع فى التشبيه الجلى — وهم الأشاعرة» ولكن المعتزلة مع ذلك أثبتوا له « أسامى لا تتعرى عن الصفات والنعوت » أو بمعنى أدق قالوا إن صفاته غير ذاته ، فهو سميع بالذات بصير بالذات ، ولكنهم نفوا السمع والبصر والعلم .

وفى هذا خطأ . فإن هذه الأسامى إذا لزمت ذاتا من الذوات ، لزمته الصفات التى من أجلها وقعت الأسامى ، وإلا لزمت محالات شنيعة .. لو أننا أجزنا عالما بغير علم أو قادرا بدون قدرة ، جاز أن يكون الجاهل مع عدم العلم عالما ، والعاجز مع عدم القدرة قادرا ..

ويرد المعتزلة على هذا بأنهم احترزوا عن إطلاق البصر على البصير، إذا كان اسم البصير متوجها نحو ذات الله ، وأنهم رأوا أن من كان اسمه البصير لزمه من أجل البصر أن يجوز عليه العمى ، ومن كان اسمه القدير ، لزمه من أجل القدرة أن يجوز عليه العجز ... وكذلك نفوا عن الله ما يلزم بزواله ضده .

ينقض السجستانى هذا الكلام بأن البصر ليس علة وجود العمى ولا القدرة علة وجود العجز .. وإلا للزم وجود العمى متى وجد البصر، ووجود العجز متى وجدت القدرة .. وإنما لو وجد العلم فى بعض ذوى العلم بدون أن يتبعه جهل ، ووجدت القدرة فى بعض ذوى القدرة بدون أن يتبعها عجز،

ظهر أن العلة فى ظهور الجهل والعجز ليست هى العلم والقدرة ، بل فى إمكان أن تطرأ الآفات من الجهل والعجز على بعض ذوى العلم والقدرة. والله ليس محلا للافات ولا الآفات داخلة عليه .

فاذا كان المعتزلة يرون أن من كان عالما بعلم أو قادرا بقدرة ، جاز عليه الجهل والعجز ، فان السجستانى يرى أن من كان عالما فان العلم سابقه ، ومن كان قادرا فان القـدرة قرينته .. فاذا ما نقلوا حكم الشاهد إلى الغائب فيصلون إلى أنه يجوز أن يكون فى الغائب عالم بدون علـم أو قادر بدون قدرة ، جاز للاخرين أن يقولوا : إنهم إن كانوا لم يروا عالما بعلم إلا وجاز عليه الجهل ، فانهم قد يشاهدون فى الغائب عالما بعلم ولا يجوز عليه الجهل ، أو قادرا بقدرة لا يجوز عليه العجز .. كيف السبيل إذن إلى ترجيـح أحد القياسين ؟ هنا تتكافأ الأدلة كما يقولون . فاذا كان طريق الأشاعرة ، طريق الإثبات ــ إثبات الصفة لله ــ طريقا خاطئا ، لأن فى الإثبات تشبيها لله بالأجسام ، فان طريق المعتزلة ، طريق النفى ــ نفى الصفات عن الله ــ طريق خاطىء أيضا ، لأن فى النفى تشبيها لله بالجواهر المجردة ، وإذا كان المعتزلة أنكروا أن يكون لله صفة أو حد أو نعت ، فالأشاعرة لم ينكروا أن يكون لله صفة ولا حد ولا نعت .. انهم أثبتوه بما لم يجردوه عنه . وعلاوة على ذلك فقد جعلوا إثباته مهملا غير معروف ، والله أثبت من أن يكون إثباته مهملا غير معروف ، لأن مالا صفة له ولا حد ولا نعت ليس هو الله فقط ، بل يشاركه فى ذلك موجودات أخرى كالعقول وجميع الجواهر البسيطة من الملائكة وغيرها .. أليست هى بسائط لا تركيب عقلى فيها من الجنس والنوع كما أنه ليس فيها تركيب الجسمانيات ! ؟ فى النفى إذن ــ كما قلنا من قبل ــ تشبيه لله بالجواهر المجردة .

الطريق الوحيد لاثبات وجود الله هو نفى الصفة ، ونفى أن لا صفة ، ونفى الحد ونفى أن لا حد . وهذا طريق فى الاثبات غير مهمل(١) .

يقول السجستانى : إنه قد يعترض عليه بأنه جمع بين النقيضين ، فان « لا موصوف » و « لا لا موصوف » قضيتان متناقضتان لا بد ـ طبقا لمبدأ عدم التناقض ـ من أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة . وهنا خروج تام على هذا المبدأ العقلى . يجيب السجستانى عن هذا الاعتراض الذى وجهه إلى نفسه بأن شرط القضايا المتناقضة أن يكون أحد الطرفين النقيضين منها موجبا والآخر سالبا ، فاذا رجعنا إلى القضيتين اللتين نحن بصددهما ، لم نجد هذا الشرط فيهما متحققا ، فاننا لم نوجب فى كلا طرفيهما شيئا ، بل كلتاهما سالبتان . فلا تناقض مطلقا بين «لا موصوف» و «لا لا موصوف» إنما يتحقق التناقض بين القضيتين « موصوف » و « لا موصوف » .

هنا نقد صريح لمبدأ عدم ارتفاع النقيضين ، لم يتورع السجستانى أن يصرح به : « نحن لم نجمع بين النقيضين فنقول إنه حى وليس بحى ، بل رفعنا النقيضين فقلنا « لا موصوف » و « لا لا موصوف » (٢) .

موقف بعض مفكرى الاسلام من هذا النقد . أثار خروج بعض المسلمين فى أبحاثهم على مبدأ عدم ارتفاع النقيضين ـ وهو قانون العقل البديهى ـ ضجة كبيرة لدى بعض المفكرين المسلمين :

(١) فالرازى يرى أن أجلى البديهيات : أن النفى والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان . بل إن هذه المسألة تشغل جانبا كبيرا من تفكيره ، ولذلك

---

(١) ابن تيمية . العقيدة الاصفهانية ص ٧٤ .

(٢) المصدر عينه ص ٧٣

يحاول الرد على من يخرج على هذا المبدأ : « العقل ما استحضر ماهية النفى والإثبات ، وجزم بأنه لا واسطة بينهما . فالمراد من الإثبات كل ما له تحقق وتعين وتميز فى نفسه ، وبالنفى مالا تحقق له ولا تخصص له البتة فى نفسه . إذا عرفت هذا فنقول : تلك الواسطة إن كان لها تعين وتخصص بوجه ما ، كان داخلا فى الإثبات ، وإن لم يكن لها تحقق وتخصص ، كان داخلا فى طريق النفى . فثبت أنه لا واسطة بينهما »(١) . إن الرازى يشعر بخطر المخالفة لهذا المبدأ ، فيحاول مواجهة القائلين بها فى مواضع عدة من كتابه(٢).

(ب) اعتبر بعض المتكلمين من أعداء المعتزلة هذا الخروج مرة سفسطة(٣) ومرة من النقائض والاستحالة (٤) .

(ج) إن ابن تيمية نفسه ـ وهو عدو ومجادل عنيف للمنطق الارسطاليسى ـ لم يرض مطلقا عن هذا النقد ، بل اعتبره خروجا على بديهيات العقل ومبادئه الضرورية (٥) .

مصادر هذا النقد : أشار المتكلمون الذين لم يقبلوا نقد مبدأ عدم الجمع بين النقيضين وعدم ارتفاع النقيضين إلى أن هذا النقد سفسطة واستحالة . فهل تدل هذه الإشارة على المصدر الذى استمد منه هذا النقد ؟ أو بمعنى أدق هل أخذ المسلمون هذا النقد عن بعض المدارس الفلسفيــة السابقة لأرسطو

---

(١) الرازى . الاربعين فى أصول الدين (طبعة الهند ١٣٥٣ هـ) ص ٤٧٩ ـ ٤٨٠

(٢) المصدر عينه . ص ٥٤

(٣) المواقف . جـ ٢ ص ٢

(٤) الشهرستانى . الملل والنحل جـ ١ ص ١٠٤

(٥) ابن تيمية . شرح العقيدة الاصفهانية ص ٧٣ .

كالسوفسطائيين، وبعض المدارس اللاحقة له كالشكاك ؟ فان هؤلاء وأولئك نقدوا مبدأ عدم الجمع بين النقيضين وعدم إرتفاع النقيضين ، فيذكر أرسطو:

١ – أن من الفلاسفة (ولعله يقصد الميغاريين) من يقولون إن الشيء الواحد قد يوجد ولا يوجد – هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى أن هذا يمكن إدراكه ، أى يمكن ادراك هذا التناقض وقبوله فكريا ، ثم يذكر أن كثيراً من الطبيعيين يأخذون بهذه الفكرة(١) .

٢ – أن هرقليطس قال بالجمع بين النقيضين (٢) . ونحن نعلم أن هرقليطس كان أول من انقض على مبدأ الذاتية وحطمه ، خلال فكرته المشهورة فى التغير المستمر والسيلان الدائم .

٣ – أن بروتاغوراس يدعى أن الانسان فى الواقع مقياس كل شيء . وهذا يؤدى إلى القول : بأن ما يبدو لكل فرد هو الحقيقة بعينها وأن الأمر الواحد يوجد ولا يوجد ، وأن يكون فى الوقت نفسه خيراً وشراً ، وأن تكون الاثباتات المتعارضة صحيحة بالتساوى(٣) .

٤ – أن انكساغوراس قال بالواسطة ، أى أن النقيضين قد يرتفعان(٤) . وأنكر أرسطو أن يكون الشيء موجودا وغير موجود فى الوقت عينه . وذكر أن الاستحالة المنطقية لنفى المحمول وإثباته فى الوقت عينه للموضوع تستندعلى الاستحالة الوجودية لتلاقى المتناقضات فى الوجود .. ودافع أرسطو عن قانون عدم الجمع بين النقيضين بسبعة حجج ، كما دافع عن مبدأ عدم

---

1. Aristote : Metaphysique Vol, 1 L. Iv, p. 123.
2. Ibid : p. 154.
3. Ibid : vl, 5 : p. 118 - 111.
4. Ibid ; p, 154 4 v. 1.

جمع النقضيين . بل لقد أفرد أرسطو للدفاع عن هذين المبدأين أو القانونين المقالة الرابعة من كتاب « ما بعد الطبيعة » ، كما أن جزءاً كبيراً من المقالة الحادية عشرة يشمل أيضا دفاعا عن هذين المبدأين .

إذن هناك من الفلاسفة من نقد هذين المبدأين ، وذكر أرسطو هذا فى كتابه ما بعد الطبيعة ، ومن المؤكد أن المسلمين عرفوا هذا الكتاب ، وكتبوا عليه شروحا كثيرة . فهل قبلوا هذا النقد بحيث يمكننا أن نتلمس فيه مصدر نقدهم لهذين المبدأين ؟ لا أستطيع أن أذهب إلى هذا الحد ، والسبب واضح، هو أن المسلمين لم يضعوا الخروج عن هذين المبدأين أولا ، بل أدت أبحاثهم إلى الخروج عليهما .

وراع مثبتو الحال هذا ، فحاولوا التخلص من الموقف : أما السجستانى — وهو إن كان يختلف عن الأولين فى أنه يعترف صراحة بنقد مبدأ عدم ارتفاع النقيضين والخروج عليه — فانه يحاول أن ينفى فى حماس أنه جمع بين النقيضين . فنقد هذين المبدأين على العموم ، ومبدأ الثالث المرفوع على الخصوص . . . هو نقد خاص ، جرت إليه طبيعة الأبحاث نفسها ، ولم يتأثر أصحابه فيه بأى مؤثر خارجى . وكما حدث فى المدرسة الإسلامية ، حدث فى المدرسة الرياضية المعاصرة فى أوربا .

نقد المعاصرين لهذا القانون : فى أبحاث الرياضيين المعاصرين عن البرهان الرياضى نقد لهذين المبدأين ، وخاصة لمبدأ الثالث المرفوع . فقد وضعت مسألة هذه القوانين وضعاً آخر غير ما كانت عليه . ثم انتهى الأمر برفض مبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع، ورفض الميزة الكلية العامة التى تنسب

إلى هذا الأخير ، وإلى القول بوجود الواسطة بين النقيضين(١). ولن نستطيع أن نرد مصدر هذه الأبحاث إلى السوفسطائيين ، فان النقد إنما حدث تحت تأثير دواع رياضية بحتة .

وعلاوة على ذلك، فان بعض المناطقة المعاصرين لم ينقدوا هذين المبدأين فحسب ، بل نقدوا أيضا مبدأ الذاتية ، وأوردوا على الأولين اعتراضات تكاد تقترب من اعتراض المدارس الإسلامية . (٢) والبعض الآخر أنكر انحصار قوانين الفكر فى ثلاثة ، لأنه ليس من المعقول أن تكون هى كل قوانين الفكر . والبعض الثالث أنكر أن تكون مبادىء بديهية مجردة مفترض وجودها وجوداً سابقاً ويستند عليها فى حقيقة المعرفة ، بل يعتبرونها مسلمات أو خصائص عامة للواقع المعلوم ، وتعود فى جوهرها إلى التجربة .

* * *

وأخيرا استطعنا أن نبين أن مفكرى الإسلام نقدوا مبدأ الثالث المرفوع نقداً غير متهافت ، كما هو الحال عندهم فى نقد مبدأ الجمع بين النقيضين ، وأن المسلمين سبقوا الأوربيين فى نقد هذا المبدأ بالذات ـ أى مبدأ عدم ارتفاع النقيضين ـ نقدا يستند إلى طبيعة أبحاثهم نفسها . وسنرى فى الفصل القادم موقفاً للمسلمين تجاه مبدأ أرسطاليسى بديهى هو مبدأ العلية .

---

(1) Arnold Reymond : Les principes de la logique et la critique cotemporaine (Paris Boivin, 1932) p. 20-22. p. 128-514

(2) Robinwavre : Revue de Metaphysique et de moral (1924)
Cohen : An introduction to Logic and Scientific Method p. 183 — 185

الفصل السابع

نقد قانون العلية الأرسطاليسية

أعتبر أرسطو قانون العلية من المقدمات الأولية بالإطلاق ، فلا يمكن القدح فى بداهته . وقد عالج أرسطو العلية لا على أنها فقط مبدأ أو مشكلة طبيعية أو ميتافيزيقية ، بل أيضاً على اعتبار أنها قانون عقلى منطقى ، تستند عليه أبحاث المنطق جميعا (١) . وقد انتقلت فكرة العلية فى أبحاث أرسطو إلى العالم الإسلامى ، ووجدت قبولا لدى المشائية الإسلامية ، بل إن أكبر الفلاسفة الآسلاميين المشائين ، وهو ابن رشد ، يضعها فى أبحاثه فى المكان الأول (٢) . ولكن سرعان ما وقف مفكرو الإسلام — الممثلون الحقيقيون للاسلام ، وهم الأشاعرة — من العلية الأرسطاليسية موقف الإنكار لها والهجوم العنيف عليها . ومن الخطأ القول إن الأشاعرة أنكروا العلية إنكارا كاملا ، إنهم أنكروا فقط « تصور أرسطو » لها ، ووضعوا نظرية فى العلية تتوافق مع عناصر المذهب توافقا تاما . وبلغت النظرية أوج نضجها لدى مفكر الأشاعرة الكبير : أبى حامد الغزالى .

ولكى نتأدى إلى نظرية أبى حامد الغزالى ، علينا أن نتتبع موقف

---

(1) Arisote : Derniers Analytiques, p. 18.

(٢) إبن رشد : تهافت التهافت (طبعة بيروت) ص ٢٤

المسلمين — منذ نشأة الفكر الإسلامى — من العلية بمعناها الأرسطاليسى .
وأول ما يقابلنا فى هذه النشأة ، هو موقف القرآن نفسه . ومن الواضح
أن القرآن فى مواضع عديدة ينكر العلية ، ويتحدى « الأسباب » ، وينكر
« الصعود » اليها . هـذا الموقف القرآنى تجـاه الأسباب ، أطلق مشيخة
الأشاعرة فى تدعيم إنكارها ، والقضاء على تصورها الميتافزيقى . تساءل
الأشاعرة : كيف يمكن التوفيق بين اعتناقهم لفكرة الجوهر، وتصورهم لعدم
بقاء الأعواض وقتين وبين فكرة العلية ، وأن لكل سبب مسبباً فى ذاته .
إن فكرة الخلق الجديد المستمر — وهى النتيجة الحتمية لتصورهم أن
الأعراض لا تبقى زمانين — تعنى أن كل حادث ينقسم إلى أجزاء منفصلة
مستقل بعضها عن بعض تمام الاستقلال ، ولا تتصل هذه الأجزاء المنفصلة
بعضها ببعض اتصال علة بمعلول أو سبب بمسبب . . إن هذه الأجزاء يخلقها
الله دائما ، سواء أكانت فعلا إنسانيا أو فعلا طبيعيا . فعالم الطبيعة وعالم
الإنسان محكومان بهذه الأجزاء ، غير أن عالم الإنسان يختلف عند الأشاعرة
عن عالم الطبيعـة كثيرا ، فبينما لا يشعر هذا العالم الطبيعى بالاختيار ، يشعر
الثانى بأنه يكتسب هذه الأجزاء التى يفعلها الله فيه أو يخلقها فيـه . فالإرادة
الإنسانية إذن مؤثرة بخلق الله فيها للاجزاء . وهكذا أقام الأشاعرة الأوائل
نظاما بديعا للعلية متماسكا ومتكاملا ، ويستند على بحث ميتافيزيقى وطبيعى
وأخـلاقى .

أما المعتزلة ـ من أمثال أبى الهذيل العلاف وأبى هاشم الجبائى وغيرهما ـ
فقد أنكروا بوضوح العلية الأرسطاليسية وتصورها فى مجال العالم الطبيعى ،
ولكنهم ـ وقد نادوا بحرية الإرادة الإنسانية ، وأن الإنسان هو الفاعل على

الحقيقة ، ـ فانهم لم يسيروا بتصور العلية الجديد حتى نهايته ، فجاءت نتائج مذهبهم فى تفسير القدرة الإلهية والعالم الطبيعى مشوشة مضطربة .

سار الأشاعرة بمباحثهم فى العلية قدما ، فأنتجوا لنا نظرية العادة وجريانها. وأكمل صورة لفكرة العلية الإسلامية إنما نجدها لدى مفكر الأشاعرة الكبير أبى بكر الباقلانى (المتوفى عام ٤٠٣ هـ) فقد اعترف الباقلانى بالعلية « بمعناها العام المطلق » ، واعترف بأن القدرة الإلهية هى علة وجود العالم ، ولكن بشكل خاص يختلف اختلافا كبيراً عن قول القائلين بأن « صانع العالم طبيعة من الطبائع وجب حدوث العالم عن وجودها » لأن هذه الطبيعة القديمة التى يذهب اليها القائلون بفعل الطبائع لا تخلو من أن تكون « معنى موجودا أو معدوما ليس بشىء » ، فان كانت « معنى معدوما ليس بشىء » لم يجز أن تفعل شيئا ، أو أن يكون عنها أو ينسب اليها شىء « لأنه لو جاز ذلك ، جاز وجود الحوادث من كل معدوم وعن كل معدوم » وذلك باطل باتفاق . أما إن كانت الطبيعة التى ينسب اليها حدوث العالم ويتعلق حدوث العالم بها معنى موجودا ، لم تخل تلك الطبيعة من أن تكون قديمة او محدثة ، فان كانت قديمة ، وجب أن تكون الحوادث الكائنة عنها قديمة مثلها ، « لأن الطبيعة لم تزل موجودة ولا مانع من وجود الحوادث الموجبة عنها ، فيجب وجود الحوادث الموجبة عنها ، فيجب وجودها مع الطبيعة فى القدم ، كما يجب اعتماد الحجر مع وجود طبعه ، وإحراق النار وانحلال الطبع والإسكار مع وجود طبع النار والسقمونيا والشراب ، إذا لم يمنع من ذلك مانع ، فكذلك يجب وجود العالم فى القدم وإن كان محدثا ، مع وجود الطبع

الكائن عندهم » إذا لم يمنع من ذلك مانـع (١) ولكن هناك استحـالة متفق عليها بين مختلف العقلاء على استحالة قدم الحوادث ، وهذا دليل على أنها لا تجوز أن تكوّن حادثة عن طبيعة قديمـة .

ولكن ألا يلزم هذا الباقلانى ـ فى قوله هو والأشاعرة : إن صانع العالم لم يزل قادرا على ايجاده ، لأن قدرته على الإيجاد قديمة ـ أن تكون الأفعال مع القدرة ، أى أن يكون العالم قديما ؟ ويرد الباقلانى على هـذا الإلزام ، بأن هذا لا يجب من وجهين :

أولا : يقرر الباقلانى أنه لا يقول بأن الله قادر بقدرة فى الأزل على أن تكون الأفعال مع القـدرة ، وإنمـا هو يذهب إلى أن الله قادر على « أن يستأنف الأفعال وعلى أن يحدثها فى زمان كانت قبله معـدومة ، ومحال أن تكون قدرة على ما لم يكن معدوما قبل وجوده ، فلم يجب قدم الأفعـال لقدم القدرةعليها » (٢) .

ثانيا : يقرر الباقلانى أن القدرة الإلهية ليست هى إطلاق العـلة الطبيعية فليست هى علة الافعال ، ولا موجبة لها ، حسب مايقوله الفلاسفة فى إيجاب الطبع لحدث ما يحدث عنه ، وكونه علة له ، ووجوب كونه عنـه . بل إن الباقلانى يذهب إلى أنه من الممكن أن توجد قدرة الله فى الأزل والله غير فاعل بها ، وإن كان يصح أن يفعل بها ، فقدرة الله إذن ليست بعلة ولاسبب لمقدوره ، ولا موجبة له . (٣)

وكذلك القول فى الإرادة ، إنهـا قديمة ، ولكنها إرادة لكون الفعل

---

(١) الباقلانى : التمهيد ص ٥٢
(٢) نفس المصدر ص ٥٣
(٣) نفس المصدر ٥٣

على التراخى ، ولأنها ليست علة لوجود المراد .

ثم يناقش الباقلانى الافتراض الآخر عن هذه الطبيعة وهى كونها محدثة ويبين تهافت هذا الافتراض . ثم يهاجم القائلين بأن العالم بأسره مركب من الطبائع الأربعة القديمة : الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، ويرى أنها أعراض محدثة متضادة على الأجسام ، وأن الأعراض لايجوز أن تفعل شيئاً . (١)

أراد الباقلانى من كل هذه الإلزامات والانتقادات التى وجهها إلى القائلين بفعل الطباع والقائلين بقدم العالم إنكار الأساس الذى تقوم عليه هذه الأبحاث ، وهو التلازم الضرورى بين العلة والمعلول ، لكى يثبت أن قدرة الله شاملة لكل شىء ، وإرادته خالقة لكل شىء .

إذن كيف يفسر العلية الظاهرة فى الموجودات ؟ إن القول بوجوب كل معلول بعلة إنما معناه : « كلما وجدت وتكررت ، وكلما وجد مثلها عند كثرة أسبابها . فهى وجود حادثتين فقط ، الواحدة بجانب الأخرى ، فى مستقر العادة » ، ولا يمكن أبدا « إيجاب العلة للحكم ، ولا تولد شىء عن سبب يوجبه . أما أنهم يقولون : إنهم يعلمون حسا واضطرارا أن الإحراق والإسكار الحادثين واقعان عن حرارة النار وشدة الشراب ، فانه جهل عظيم ، وذلك أن الذى نشاهده ونحسه إنما هو تغير حال الجسم عند تناول الشراب ومجاورة النار وكونه سكران ومحترقا ومتغيرا عما كان عليه فقط » وما يعلم بالضرورة والحس والمشاهدة لا يجوز جحده .

---

(١) الباقلانى : التمهيد ص ٥٥ ، ٥٦

كل شيء إذن يحدث في مستقر العادة ، بالضرورة والمشاهدة . وهنا يفتح الباقلاني الباب أمام القدرة الإلهية لكي تتدخل باستمرار وأن تخرق « العادات » . والطبيعة بلاشك عند الباقلاني وعند الغزالي بعده ــ كما سنرى ــ مطردة ، وكذلك قوانينها ، ولكن هذه القوانين ليست مطلقة في ذاتها . هنا كان الباقلاني والغزالي ، بل والأشاعرة عامة ، روادا ممتازين للعلم الحديث الذي يثبت نفس الشيء .

وما لبث نقد العلية الأرسططاليسية أن أخذ صورته الكاملة على يد أبي حامد الغزالي . بل لقد وسم التهافت بنقد العلية وبحثها الممتاز عند الفيلسوف الأشعري الكبير .

ولقد نقل الغزالي موضوع نقد العلية إلى مكانها المنطقي ، وهو العلم الطبيعي ، فيرى أن من أهم المسائل التي يخالف فيها الفلاسفة في هذا العلم مذهبهم بأن « هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة ، فليس في المقدور ولا في الإمكان إيجاد السبب دون المسبب ، ولا وجود المسبب دون السبب ». ويرى الغزالي خطورة هذه الفكرة الطبيعية للعلية أو للسببية إذا طبقت في نطاق ديني هام ، فيتجه نحو تراث الأشاعرة ليستمد منه مادة يصوغها ــ كما قات من قبل ــ صياغة كاملة ، في إنكار العلاقة الضرورية اللازمة بين العلة والمعلول .

إن إنكار هذه العلاقة يستند عند الغزالي إلى أننا نشاهد تعاقب حادثين الواحدة بعد الأخرى ، فاصطلحنا على تسمية إحداهما علة والأخرى معلولا بدون وجود أية رابطة عقلية لازمة بين الحادثين : « الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً، وما يعتقد مسببا ، ليس ضروريا عندنا ، بل كل شيئين ليس هذا

ذاك ولا ذاك هذا ، إن إثبات أحدهما لا يتضمن على الاطلاق إثبات الآخر ولا نفى أحدهما يتضمن على الاطلاق نفى الآخر ، وليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ». ويعطى الغزالى أمثلة متعددة : الرى والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وقطع الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء وإسهال البطن واستعمال المسهل، وغير هذا فى كل المشاهدات المتقارنة فى الطب والنجوم والصناعات والحرف . أما هذا الاقتران فهو يعود إلى ما سبق من تقدير الله لخلقها على التساوق لا لكونه ضروريا فى نفسه . بل إن فى مقدور الله أن يخلق الشبع بدون الأكل وأن يخلق الموت دون قطع الرقبة وأن يديم الحياة مع قطع الرقبة .. وهلم جرا — كما يقول الغزالى — إلى جميع المقترنات (١) .

ويذكر الغزالى مثالا يثبت فكرته وهو الاحتراق فى القطن عند ملاقاة النار ، فانه يجوز أن يلاقى القطن والنار دون أن يحدث الاحتراق ، ويجوز حدوث انقلاب القطن رمادا محترقا بدون أن يتلاقى مع النار . فالنار إذن ليست فاعلة الاحتراق على الاطلاق ، إنها لا تفعل شيئا : « إن فاعل الاحتراق بخلق السواد فى القطن والتفرق فى أجزائه وجعله حراقا أو رمادا هو الله تعالى، فأما النار فهى جماد لا فعل لها » . إذن فما دليل الفلاسفة على أنها الفاعل وما الذى دعاهم إلى القول بهذه العلاقة التلازمية بينها وبين الاحتراق ؟ الواقع أنه لا دليل ولا برهان على أن إحدى الحادثتين علة للأخرى والأخرى معلول لها سوى مجرد المشاهدة ، والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل

(١) الغزالى : تهافت الفلاسفة (طبعة القاهرة عام ١٣٢٦) ص ٦٠ .

على الحصول به ، وأنه لا علة سواه[١]. ويعطى الغزالى أمثلة تثبت رأيه .. منها أن انسلاك الروح والقوى المدركة والمحركة فى النطفة ليس متولدا من فعل الطبائع ـ الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ـ ولا من فعل الأب ، ولا من فعل الانسان نفسه ، فليس الانسان فاعلا لحياته وحواسه وسائر المعانى التى هى فيه « ومعلوم أنها موجودة عنده ، ولم يقل أحد أنها موجودة به » . وتسيطر على الغزالى فكرة « أن الوجود عند الشىء لا يدل على أنه موجود به[٢] » . ثم من أين يأمن الانسان أن يكون فى مبادىء الوجود عال وأسباب تفيض منها هذه الحوادث عند التلاقى بينها « إلا أنها ثابتة ليست تنعدم ، ولا هى أجسام متحركة فتغيب ، ولو انعدمت أو غابت لأدركنا التفرقة ، وفهمنا أن ثم سببا وراء ما شاهدناه[٣] » .

لا علاقة عليه إذن بوجه من الوجوه بين الممكنات[٤] ولكن يفسر حدوث حادثة بعد أخرى باطراد العادة ليس إلا .. فاذا كان الاحتراق يحدث عقيب مماسة النار ، والرى بعد شرب الماء ، فليس للمماسة ولا للشرب دخل فى وجود الاحتراق والرى ، بل الكل حدث طبقا لقانون جازم مرغم ، له أن يوجد الاحتراق بدون المماسة أو الرى بدون الشرب[٥] .

ولكن النتائج التى تنتج عن إنكار العلية كافية لهدم حقائق العلوم كلها ،

---

(١) الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ٦٦
(٢) نفس المصدر ص ٦٧
(٣) نفس المصدر ص ٦٨
(٤) الايجى « المواقف ج ٤ ص ٩٩ شرح
(٥) المصدر عينه ج ١ ص ٢٤٢ .

فان العلوم جميعها تستند إلى هذا القانون ! تنبه ابن رشد إلى هذا ، فاعتبر هذا النقد قولا خطابيا أو جدليا تارة وقولا سفسطائيا طورا[١] . وكان يحس بنتائجه الخطيرة فى نطاق العلوم كلها : « إن من رفع الأسباب فقد رفع العقل، وصناعة المنطق تضع وضعا أن هاهنا أسبابا ومسببات وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها ، فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورفع له[٢] » ، فتتداعى أبحاث المنطق كلها بتداعى هذا القانون ، فانه دخل فى نظرية البرهان كما دخل فى نظرية الحد ، وأدى بطلانه فى تلك النظرية الأخيرة إلى مخالفة الأصوليين للأرسططاليسيين فى أغلب مباحث الحد[٣] . بل نرى إمام الحرمين يقول : « إن الجمع بالعلة — فى قياس الغائب على الشاهد — لا أصل له ، إذ لا علة ولا معلول عندنا[٤] » .

تنبه الغزالى إلى أنه سيعترض عليه بأن إنكار العلية يؤدى إلى محالات شنيعة ، فان من أنكر لزوم المعلولات عن عللها وأضافها إلى إرادة مخترعها ، ولم يكن لهذه الارادة أيضا منهج مخصوص متعين بل يمكن تعينه وتنوعه ، فجاز لكل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسية وأعداء مستعدة بالأسلحة لقتله وهو لا يراها . ومن وضع كتابا فى بيته فيجوز أن يكون قد انقلب حيوانا ، أو لو ترك غلاما فى بيته فيجوز انقلابه كلبا ، أو ترك التراب فيجوز انقلابه مسكا[٥].

---

(١) ابن رشد . تهافت التهافت ص ٥١٩ .

(٢) المصدر عينه . ص ٢٢ .

(٣) الزركشى . البحر المحيط (مخطوط) جـ ١ ص ٩١ .

(٤) إمام الحرمين . البرهان (مخطوط) جـ ١ ص ٩١ .

(٥) الغزالى ... تهافت الفلاسفة ص ٦٦

ولكن يجيب الغزالى : بأن هذه الأشياء التي نتجت عن القضاء على قانون العلية لم تحدث وليست هى واجبة ، ولكن لاشك أنها ممكنة يجوز أن تقع وألا تقع : « واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى ترسخ فى أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخا لا تنفك عنه »(١) . إن من المسلم به أن النار خلقت بحيث إذا تلاقت مع قطنتين متماثلتين أحرقتهما ولم تفرق بينهما ، طالما كانتا متماثلتين من جميع الوجوه ، ولكن مع هذا يجوز أن يلقى شخص فى النار فلا يحترق ، فقد تتغير صفة النار أو تتغير صفة الشخص(٢) .

يتبين لنا هنا الدافع الحقيقى لنقد العليةعند الغزالى . إن تطبيق مبدأ العلية فى السمعيات سيحيل تحقيق المعجزات : « لم يتخلق قط من نطفة الإنسان إلا إنسان ومن نطفة الفرس إلا فرس ، من حيث إن حصوله من الفرس أوجب ترجيحا لمناسبة صورة الفرس على سائر الصور ، فلم يقبل إلا الصورةالمرجحة بهذا الطريق ، وكذلك لم ينبت من الشعير قط حنطة ، ولا بذر الكمثرى تفاح . ثم رأينا أجناسا من الحيوانات تتولد من التراب ولا تتولد قط كالديدان ، ومنها ما يتولد ويتوالد جميعا كالفأر والحية والعقرب ،وكان تولدها من التراب ويختلف استعدادها لقبول الصور بأمور غابت عنا ... ومن استقرأ عجائب العالم ، لم يستبعد من قدرة الله ما يحكى من معجزات الأنبياء(٣) » .

رأى الغزالى التعارض بين مبادىء المنطق اليونانى وبين النقل ، فلم ير بدأ من القضاء على الأول لكى ينقذ الثانى . وقد تابع الغزالى مفكر عاصره ومات

(١) الغزالى ... تهافت الفلاسفة ص ٦٧ .
(٢) الغزالى تهافت . . ص ٦٧ .
(٣) الغزالى تهافت . . ص ٦٧ .

بعده بقليل وهو الشهرستانى (المتوفى عام ٥٤٨) فقد ربط الشهرستانى أيضاً نقد العلية وخرق العادة بمعجزات الأنبياء[١] ثم عرض الأشعرى المتأخر «ابن خلدون» النظرية الأشعرية عرضا فاتنا فى مقدمته[٢] .

سبق المسلمون ثلاثة من فلاسفة أوروبا المحدثين إلى نقد العلية بمعناها الأرسططاليسى وهم مالبرانش وبركلى وهيوم :

أما مالبرانش فانه يرى أن العلة الحقيقية هى التى يدرك العقل بينها وبين معلولها علاقة ضرورية . ولكن لايوجد إلا الموجود الكامل كمالا لا نهاية له، الذى يدرك العقل علاقة ضرورية ما بين إرادته وما بين المعلولات ، فلايوجد إذن إلا الله ، وهو العلة الحقيقية . فلا اقتران ولا ارتباط ضرورى ، إلا بقدر ما تريد ذلك الارادة والحرية الإلهية . قد ضحى أيضا هذا الفليسوف اللاهوتى بالمنطق لـكى ينقذ الارادة الالهية وشمولها ، فأنكر « أن توجد إلا علة حقيقية ، لأنه لا يوجد إلا إله حقيقى واحد » وهذه العلة ليست إلا الله ذاته ، وكل العلل الطبيعية ليست عللا حقيقية ، ولكنها علل مناسبة Occasionelles [٣] . أما بركلى فقد نقد العلية أيضا بأن أرجعها إلى العقل[٤] ، وقد مهد هو ومالبرانش الطريق لهيوم . وقد كان هيوم أهم فيلسوف حديث نقد العلية ، ونقده للعلية يشبه أيضا نقد المسلمين لها ، بل إن رينان يذهب

(١) الشهرستانى : نهاية ٤١٧ ، ٤١٨ .

(٢) ابن خلدون : المقدمة ص ١٧٠ .

(3) Malebranche : La Recherche de la vérité. L.6 Deuxième partie, ch. 3 111

(4) Bréhier : Histoire de la philosophie T. 2. p. 129.

إلى أن هيوم لم يتكلم فى هذه الناحية أكثر مما تكلم الغزالى . أنكر هيوم الضرورة الدائمة المستقرة التى بين العلة والمعلول ، وقرر أنها ليست ضرورة منطقية ، ولكنها ضرورة تجريبية فحسب ، تعتمد على مجرد تتابع عادى قائم على المشاهدة والملاحظة الحسية . فتصور العلة ليس فى الحقيقة إلا تتابع العادة، ومنشؤه فى المخيلة التى لا تستطيع فى هذا الميدان أن تعمل بحرية كما تستطيع هذا العمل فى ميدان الخرافات . فاذا ما رأينا دائما فكرة تتابع أخرى ، فاننا نصطلح على اعتبار الأولى علة ، وننتظر أن نرى الأخرى تتبعها ، وفى هذه الحالة نسميها معلولا . وإذا تكرر تلازم الحدوث وتكررت ملاحظتنا لهذا التلازم ، تكونت لنا هذه العادة العقلية التى هى فقط أساس تصورنا للعلية . وكأن هيوم قد قرأ الغزالى ونقل عنه فكرته نقلا تاما .

وقد حاول ابن تيمية أن ينسب نقد العلية عند الأشاعرة ، وعند الهروى الأنصارى الشيخ السلفى القديم إلى جهم ابن صفوان . ومن العجب أن نرى ابن تيمية ـ هذا العدو الممتاز للمنطق الارسطاليسى ـ كما سنرى فيما بعد ـ ينكر فكرة العادة التى نادى بها الأشاعرة ، كما نادى بها شيخه ـ الهروى لأنصارى . لقد نادى الهروى الانصارى أيضا بفكرة العادة ، فقال فى نص من أجمل النصوص : « ليس فى الوجود شىء يكون سببا لشىء أصلا ولا شىء جعل لشىء ، ولا يكون شىء جعل لأصل شىء ، ولا يكون شىء بشىء ، فالشبع لا يكون بالأكل ولا العلم الحاصل فى القلب بالدليل ولا ما يحصل للمتوكل من الرزق له سبب أصلا لا فى نفسه ولا فى نفس الأمر ، بل محض الإرادة الواحدة يصدر عنها كل حادث ، ويصدر مع الآخر مقترنا به اقترانا عاديا ، لا أن أحدهما معلق بالآخر أو سبب له أو حكمة له ، ولكن لأجل ما جرت به العادة من اقتران أحدهما بالآخر ، بجعل أحدهما أمارة

وعلما ، ودليلا بمعنى أنه إن وجد أحد المقترنين عادة كان الآخر موجودا معه، وليس العلم الحاصل على القلب حاصلا بهذا الدليل ، بل هذا أيضا من جملة الاقترانات العادية » .

نستخلص من هذا أن المدرسة السلفية الحقيقية أنكرت أيضا العلة الارسطاليسية وتوصلت أيضا إلى فكرة الاقتران والعادة . وأنكر ابن تيمية هذا كما رأينا (١) ، وكان موقفه هذا غير متناسق مع هجومه العنيف على المنطق الارسطاليسى .

(١) ابن تيمية : منهاج السنة : ج ٣ ص ٩١ .

الفصل الثامن

مزج المنطق الارسطاليسى بعلوم المسلمين

بواسطة الغزالى

وموقف الغزالى من المنطق الارسطاليسى

رأينا فى الفصول السابقة أن الأصوليين ـ علماء أصول الدين وعلماء أصول الفقه ـ لم يقبلوا المنطق الارسطاليسى ، وأنهم وضعوا منطقا يخالف هذا المنطق فى جوهره. وقد استمر الأصوليون على موقفهم هذا حتى أواسط القرن الخامس الهجرى . وفى هذا القرن بدأ المسلمون يستخدمون المنطق الأرسطاليسى فى علومهم ، بحيث تعتبر أواسط القرن الخامس من تاريخ الفكر الإسلامى فاصلا بين عهدين دقيقين : عهد لم يلجا المسلمون فيه إلى مزج علومهم بالمنطق والفلسفة اليونانية ، وعهد يدأ فيه المسلمون عملية المزج هذه وخاصة فى نطاق المنطق . ويكاد يجمع علماء المسلمين على أن هذه الحركة الأخيرة قام بها الغزالى ، وهذا ما يدعونا إلى أن نبحث فى موقف الغزالى من المنطق الأرسطاليسى وتحديد فكرته عنه . وتحديد فكر الغزالى النهائى فى أى موضوع من الموضوعات التى عالجها من الصعوبة بمكان ، فقدساد تفكير الغزالى تغيرات فكرية عنيفة ـ اللهم إلا إذا اعتبرنا أن مؤلفاته الأخيرة هى المعبرة عما انتهى إليه رأيه ـ ولحظ أعداؤه التغيرات فى فكر الغزالى حينما عرضوا لبحث آثاره ، فهاجموه هجوما عنيفا . ونرى هذا بوضوح فى المقدمة التاريخية التى كتبها ابن طفيل فى كتابه حى بن يقظان (١) ، كما نرى هذا

---

(١) ابن طفيل (٥٨١ هـ ـ ١٨٥ مم) .. حى بن يقظان . المقدمة ص ١ ـ ٨

أيضا لدى ابن سبعين[1] وابن تيمية[2] . غير أن هذه الانتقادات كانت خاصة بآراء الغزالى الفلسفية الدينية . أما آراؤه المنطقية فيقول المسلمون — ما عدا ابن تيمية — إن فكرته عن المنطق لم تتغير قط .

وهنا تقابلنا مشكلة أخرى : هل تمثل كتب الغزالى المنطقية المختلفة وجهات نظر معينة ، بحيث يعتبر كل واحد منها تعبيرا عن وجهة نظر أراد الغزالى وضعها ؟ أم أن كتبه المنطقية كلها إنما هى اعلان فى قلب العالم الاسلامى عن فكرة يقينية منطق أرسطو ؟ أم أن الرجل وقد كان عبقرى العالم الإسلامى وسيد مفكريه أراد أن يستعرض للمسلمين علوم الدنيا وأن يضع على المحك كل واحد منها ؟ .. وكان تحليل المنطق هو خطوه الوحيد فى رحلته الدنيوية الباسقة .

وسنعرض على أية حال لنماذج من آرائه العامة فى هذه الكتب . وسنرى إلى أى حد يبلغ هذا القول من الحقيقة .

يحاول الغزالى — فى مقدمة المقاصد ، وهى أول ما كتبه فى المنطق فيما نعلم — أن يعرض لعلوم اليونان ، فيقسمها إلى أقسام أربعة : « الرياضيات والإلهيات والمنطقيات والطبيعيات » . وفكرة الغزالى عن المنطقيات أن « أكثرها على منهج الصواب ، والخطأ نادر فيها ، وإنما يخالفون أهل الحق بالاصطلاحات والإيرادات دون المعانى والمقاصد . إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلالات وذلك مما يشترك فيه النظار[3] » . ويردد الغزالى هذا أيضا فى التهافت[4] .

1. Massignon : Recueil des textes inédites (Paris 929)
فقرات منقولة عن كتاب بد العارف لابن سبعين ص ١٣٠ — ١٣١ .
(٢) ابن تيمية .. السبعينية (طبعة القاهرة) ١٠٦ — ١٠٧ .
(٣) الغزالى .. مقاصد الفلاسفة (طبعة القاهرة ١٣٢١) ص ٣
(٤) الغزالى .. تهافت الفلاسفة ص ٦

وفائدة المنطق الأرسططاليسى عند الغزالى ليست قاصرة على التوصل إلى المجهول بالمعلوم ، بل هى تشمل تمييز العلم عن الجهل ، وتمييز العلم عن الجهل معناه تكميل النفس وسعادتها [١] . وهذه الفكرة لم توجد عند أرسطو ـ كما ذكرنا من قبل ـ ولكن نقلها المسلمون عن شراح الأورجانون المتأخرين ، متأثرين إلى حد كبير بالرواقية .

ولا يقف الغزالى فى مباحثه المنطقية فى المقاصد عند الأمثلة اليونانية ، بل يورد أحيانا أمثلة فقهية [٢] ، موافقا فى هذا المنهج العام لمذهبه الذى يقرر اشتراك المنطق بين النظار أيا كان نوعهم . ثم يعرض الغزالى فى ثنايا بحثه عن « المثال » إلى نظرية الجدليين فيه ، ويحلل بالإجمال ما يمكن ايراده على ضعف هذا الطريق عندهم .

هنا يعلن الغزالى يقينية المنطق ، وأنه قانون عام يشترك فيه النظار ، ويتلخص نهائيا من أدلة المسلمين أى من المنطق الإسلامى الذى ساد الدراسات الإسلامية الفكرية من قبله [٣] .

هذه العناصر التى أمكننى استخلاصها من المقاصد تعتبر فى الحقيقة ميزة التفكير المنطقى عند الغزالى . وسنرى إلى أى حد سيطرت على منطق الغزالى فى كتبه الأخرى .

---

(١) الغزالى . . مقاصد الفلاسفة ص ٦ — ٧

(٢) المصدر عينه ص ٤

(٣) ذهب العلامة الكبير الاستاذ الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده فى بحث حديث إلى أن فى معيار العلم « إحصاء لمقدمات الاستدلال — وأن الغزالى قد ذكر من هذه المقدمات ثلاثة عشر نوعا فحصها وحلل الاساس الذى تقوم عليه . وبين درجات اليقين الذى تتضمنه . وقرر أن ديكارت رغم وضعه طريقة الشك المنهجى لم يقم بمثل هذه المحاولة . الدليل الثقافى لليونسكو ص ٨٨

ففى معيار العلم ـ وقد وضح الغزالى فيه المنطق توضيحا تاما ـ يقرر أن المنطق تشمل جدواه العلوم النظرية ، العقلية منها والفقهية : « فانا سنعرف أن النظر فى الفقهيات لا يباين النظر فى العقليــات فى ترتيبه وشروطه ، بل فى فى مآخذ المقدمات فقط . » (١) أى أن النظر فى الفقهيات لا يختلف عن النظر فى العقليات من حيث الصورة ، ولكن الخلاف من حيث المادة فقط ، ولذا عمت فائدة المنطق جميع العلوم النظرية عقلية كانت أو فقهية . أما عن فائدة المنطق فهى التخلص من حاكم الحس وحاكم الهوى ، والتمسك بحاكم العقل، والتوصل إلى درجات السعادة (٢) . أما عن مزج المنطق بأمثلة فقهية أو كلامية ، فيمثل معيار العلم الإتجاة الأول .. ويقول الغزالى : « رغبنا فى أن تورد فى منهاج الكلام فى هذا الباب أمثلة فقهية فتشمل فائدته وتعم سائر الأصناف جدواه وعائدته (٣) ويشعر بأن هناك من سينكر عليه تفهم العقليات القطعية بالأمثلة العقهية الظنية وبأنه سيهاجم هجوما عنيفا من الفقهاء والعلماء بل والفلاسفة، وأنهم سينكرون انحرافه عن العادات فى تفهيم العقليات القطعية بالأمثلة الفقهية الظنية ، ولكن الغزالى يسخر منهم ويتهمهم بالجهــل بصنــاعة التمثيل ، وأن صناعة التمثيل لم توضع إلا لتفهم الأمر الخفى بما هو الأعرف عند المخاطب المسترشد « ليقيس مجهوله إلى ما هو معلوم عنده فيستقر المجهول فى نفسه ، فان كان الخطاب مع نجار لا يحسن إلا النجر وكيفية استعمال آلاته وجب على مرشده ألا يضرب له المثل إلا من صناعة النجارة ، ليكون ذلك أسبق إلى فهمه وأقرب إلى مناسبة عقله » (٤)

---

(١) الغزالى . معيار العلم (طبعة القاهرة سنة ١٣٤٦) ص ٢٦

(٢) الغزالى . نفس المصدر ص ٢٧ — ٣٥

(٣) المصدر نفسه ص ٢٧

(٤) الغزالى . معيار العلم . . . . ص ٢٧

ويرى الغزالى أن هذه هى الطريقة الوحيدة لإدخال المنطق فى تلك العلوم واتخاذه قانونا لها . وكيف يتوصل الإنسان إلى المجهول إلا بما هو معلوم عنده ، فالفقيه بما لديه من فقه ، والمتكلم بما لديه من كلام ، والفيلسوف بما لديه من فلسفة . ولا يضع الغزالى أمثلة فقهية فقط فى هذا الكتاب ، بل يحلل الإستقراء الناقص والقيـاس التمثيلى على أنهما طريقان من طرق الفقـه التى لا توصل إلى اليقين بل إلى الظن . وهذا هو المطلوب فى الفقه .

وقصور الأول عن اليقين أنه لم يتصفح الجزئيات تصفحا لا يشذ عنـه شىء ، ولكن إذا كثرت الأصول قوى الظن ، ومهما ازدادت الأصول الشاهدة ـ أعنى الجزئيات ـ اختلافا ، كان الظن أقوى فيه (١) فمثلا يقول الشافعية : إن مسح الرأى وظيفة أصلية فى الوضوء فيستحب تكرارها . واستندوا فى هذا إلى إستقراء من غسل الوجـه واليدين والرجلين . فاذا عارض الأحنـاف بأنه « مسح لا يكرر » لاستقرائهم ذلك من التيمم ومسح الخف ، كان ظن الأحناف أقوى لدلالة جزئين مختلفين عليه ، بينما الأعضاء الثلاثة فى الوضوء فى حكم شاهد واحد لتجانسهما. ففى الاستقراء الفقهى إذن عنصر آخر لم يعرفه الاستقراء الأرسطاليسى ،هو ترجيح سلسلة من الجزئيات على سلسلة أخرى للوصول إلى الحـكم الـكلى : « إن قصور الاستقراء عن الكمال أوجب قصور الاعتقاد الحاصل على اليقين ولم يوجب بقاء الاحتمال على التعادل كما كان ، بل رجح بالظن أحد الاحتمالين » (٢)

فالاستقراء الفقهى إذن عنصران : استقراء سلاسل الجزئيات أولا ، ثم

---

(١) الغزالى . معيار العلم ص ٢٧

(٢) المصدر عينه ص ١٠٣

ترجيح بعض تلك السلاسل على الأخرى ، واستخلاص الحكم العام نتيجة لهذا الترجيح ثانيا .

أما ضعف القياس التمثيلى فناتج عن أن المقدمة الكبرى فيه ظنية . ويعالج الغزالى هذا القياس علاجا أصوليا بحتا [١] ثم يبحث بعد ذلك فى قياس العلة وهو قياس اللم عند المنطقيين ، وقياس الإن عند المنطقيين ، ويدعمهما بأمثلة فقهية [٢] ، ففى المعيار إذن نقد لمادة المقدمات ، نقد للمعرفة الانسانية [٣] . وهو فى بحثه للعلية فى هذا الكتاب لا ينقدها بمعناها المطلق. وليس فى «المعيار» ما فى « التهافت » من نظرية نقدية رائعة ، بل هو تعبير عن روح يونانية . بل أنه فى نقده لمقدمات الاستدلالات وفى نظرية المعرفة المنبثقة عنها ، يتابع أرسطو متابعة تامة .

أما فى محك النظر ، فلا يغلب على الكتاب الجانب الكلامى ، بل تسوده أبحاث أصولية ، فيشرح قياس الدلالة والعلة [٤] ثم يتكلم بعد ذلك عن مدارك الأقيسة الفقهية [٥] . ويلاحظ على هذا الكتاب أن الغزالى يبدأ فى وضع اصطلاحات جديدة ، علاوة على ما وضع من اصطلاحات فى كتاب المعيار ، فيستبدل كلمتى التصور والتصديق بكلمتى معرفة وعلم ، متابعا فى ذلك

---

(١) الغزالى . معيار العلم ص ١٠٥ — ١١٤

(٢) » » ١٠٧ — ١٠٨

(٣) يذهب العلامة أبو ريده إلى أن فى معيار العلم والمحك نظرية فى المعرفة جديدة كل الجدة سبق بها الغزالى (ديكارت ص ٨٣ — ٨٤ ، ٨٦ ، ٨٧ — الدليل الثقافى اليونسكو

(٤) الغزالى . محك النظر (طبعة القاهرة بدون تاريخ) ص ٧٠

(٥) نفس المصدر ص ٨٤

النحويين [٦] ويعبر عن القضايا الكلية المجردة بالوجوه أو الاحوال وهما تعبيران كلاميان ، أو الأحكام وهو تعبير فقهي [٧] . ويعرض الغزالي أحيانا لاصطلاحات طوائف المسلمين المختلفة في الموضوع والمحمول ، فيقول إنهما يسميان عند النحويين مبتدأ وخبرا ، وعند المتكلمين صفة وموصوفا ، وعند الفقهاء حكما ومحكوما ويختار الغزالي من بين تلك التعاريف تعريف الأخيرين [١]. كما أن الحد الأوسط في القياس عند المناطقة يسمى علة عند الأصوليين [٢] ، ويستخدم الغزالي هذه الكلمة الأخيرة . ثم لا يكتفي الغزالي باستعارة ألفاظ الفقهاء والمتكلمين ، بل يضع هو نفسه لبعض الموضوعات اصطلاحات جديدة ، فيسمى القياس الحملي بميزان التعادل ، [٣] والقياس الشرطي المتصل باسم نمط التلازم ، والمنفصل بنمط التعاند [٤] وهنا نصل إلى نتيجة كثيرا ما يرددها الغزالي : وهي أن المنطق لا ينبغي أن يختلف المسلمون فيه عن اليونانيين إلا في الاصطلاحات ، ولا مشاحة في الالفاظ [٥] . وكان الغزالي يرى أنه لكي يتخلص المسلمون من الخطا في الاستدلال في شتى علومهم يجب عليهم أن يستخدموا المنطق الأرسطاليسي . وكان يزعجه استخدام الأصوليين لغير

---

(١) نفس المصدر ص ٥

(٦) » » ٢٢

(٧) » » ٢٣

(٢) » » ٣١

(٣) الغزالي . القسطاس (طبعه القاهرة ١٣٥٣) ص١٧٤

(٤) الغزالي محك النظر ص ٤٣

(٥) تهافت الفلاسفة ص٥ الرسالة اللدنيه (طبعة القاهرة ١٣٠٣) س١٥

(٦) فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة . س ٨٨ — ٨٩

هذا القانون ، يقول « وليكن للبرهان بينهم قانون متفق عليه ، يعترف به كلهم، فانهم إذا لم يتفقوا فى الميزان لم يمكنهم رفع الخلاف بالوزن . وقد ذكرنا ذلك الموازين الخمسة فى كتاب القسطاس المستقيم ، وهى التى لا يتصور الخلاف فيها بعد فهمها أصلا ، بل يعترف كل من فهمها بأنها مدارك اليقين قطعا ، والمحصلون لها يسهل عليهم عقد الانصاف والانتصاف وكشف الغطاء ورفع الاختلاف . ولكن لا يستحيل منهم الاختلاف أيضا ، إما لقصور بعضهم عن إدراك تمام شروطه وإما فى رجوعهم فى النظر الى محض القريحة والطبع دون الوزن بالميزان ، كالذى يرجع بعد تمام تعلم العروض فى الشعر إلى الذوق لاستثقاله عرض كل شعر على العروض ، فلا يبعد أن يغلط » (١). فمحك النظر أيضا ينقد المعرفة الانسانية وينادى بيقينية المنطق ووضوحه . وهو فى نقده لأنواع المعرفة الانسانية وتأكيده ليقينية المنطق إنما هو أرسطاليسى بحت.

لذلك نرى الغزالى فى « مقدمة المستصفى » المنطقية يقول : « إنه من لا يحيط به فلا ثقة بعلومه أصلا (٢)» كما أنه يقول فى القسطاس : «لا أدعى أنى أزن بها (بقوانين المنطق) المعارف الدينية فقط ، بل أزن بها العلوم الحسابية والهندسية والطبيعية والفقهية والكلامية . وكل علم حقيقى غير وضعى، فانى أميز حقه عن باطله بهذه الموازين، وكيف لا وهو القسطاس المستقيم»(٣) وحين نصل إلى النظرية التى عرضت فى القسطاس (٤) لا نرى شيئاً جديداً ،

---

(١) المصدر السابق

(٢) المستصفى .. ج ١ ص ١٠

(٣) القسطاس .. ص ١٨٨

(٤) الترتيب التاريخى لكتب الغزالى — فيما نعلم — قسم المنطق فى المقاصد . فمعيار العلم فمحك النظر ، فمقدمة المستصفى فالقسطاس المستقيم . أما المنقذ من الضلال — وهو كتاب غير منطقى — فهو آخر كتبه على العموم وفى هذا الكتاب فكرته الأخيرة عن المنطق .

اللهم إلا ان الغزالى يعتبر أن البرهان الفلسفى يمكنه أن يشمل المسائل الدينية ، فحاول أن يرد بعض الحجج الدينية إلى صورة منطقية، معتبرا نتائجها يقينية . غير أن القسطاس فى جوهره يونانى بحت .

ولكن هل كان هذا الحكم على المنطق هو النهائى عند الغزالى ؟ كلا ، بل وضع الغزالى هذا الحكم فى كتاب له متأخر عن كل كتبه المنطقية وهو المنقذ من الضلال . وفيه قسم الغزالى درجات الطالبين للحق إلى المتكلمين والباطنية والفلاسفة والصوفية . (١) وهو حين يرفض طرق الفرق الثلاث الأخرى فى البحث ، يدلى برأى جديد يهدم به كل أفكاره السابقة فيه : إنه يقرر أنه لايتعلق شىء من المنطقيات بالدين أصلا ، إن المنطق هو النظر فى طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها ، وشروط الحد الصحيح وكيفية تركيبه . وأن العلم إما تصور — وسبيل معرفته الحد ، وإما تصديق — وسبيل معرفته البرهان ، وليس فى هذا ماينبغى أن ينكره الدين « بل هو من جنس ماذكره المتكلمون وأهل النظر من الأدلة، وإنما يفارقونهم بالعبارات والاصطلاحات وبزيادة الاستقصاء فى التعريفات والتشعيبات » (٢) . وليس للدين تعلق بهذا عند الغزالى وليس لأعداء المنطق أن ينكروه ، إن المنطق لايتعلق بمهمات الدين ، فاذا أنكروه لم يحصل من إنكاره عند أهل المنطق والفلاسفة إلا سوء اعتقادهم فى عقل المنكر ، بل فى دينه الذى يزعم أنه موقوف على مثل هذا الإنكار (٣) . ولكن هناك علتين تهدمان المنطق الأرسطاليسى

---

(١) الغزالى « المنقذ من الضلال » (طبعة دمشق ١٣٥٣) ص ٧٦ .

(٢) نفس المصدر . ص ٩٢ .

(٣) المصدر السابق ص٩٢ — ٩٣

من أساسه ، أما أولاهما : فهى قصور البرهان الفلسفى عن أن يصل بالإنسان ـ حين يطبقه فى الإلهيات ـ إلى درجة اليقين ، يقول الغزالى : «لهم نوع من الظلم فى هذا العلم ، وهو أنهم يجمعون للبرهان شروطا يعلم أنها تورث اليقين لا محالة ، ولكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط ، بل تساهلوا غاية التساهل » (١) ولذلك كان من أهم الأسباب التى دعت المسلمين إلى نقد المنطق الأرسطاليسى اتصاله بالهيات أرسطو ، وكانت هذه الإلهيات مخالفة لعقائد المسلمين ، واعتبرت العلة فى هذه المخالفة إخراجها على قواعد ناقصة هى قواعد المنطق الأرسطاليسى . أما ثانيتهما : فيفسرها الغزالى بقوله : إذ ربما ينظر فى المنطق من يستحسنه ويراه واضحا فيظن أن ما ينقل عنهم من الكفريات مؤيدة بمثل تلك البراهين ، فاستعجل بالكفر قبل الانتهاء إلى العلوم الالهية » (٢) . والغريب أن ابن رشد حين يحاول الدفاع عن إلهيات أرسطو ضد الغزالى يحاول إلزام الغزالى صحة هذه الالهيات لاخراجها على القانون المنطقى ، الذى اعتبره الغزالى قانون العقل الذى لا يرد (٣) .

ولهاتين العلتين هدم الغزالى فكرته الأولى عن المنطق ، باعتباره منهجا من مناهج البحث الموصلة إلى اليقين فى جميع فروع المعرفة الانسانية . وعاد يتلمس طريق المعرفة فى الكشف الصوفى أو بمعنى أدق فى التجربة الباطنية . فالغزالى إذن تبين له آخر الأمر ماينتجه تطبيق منطق أرسطو على المسائل الاسلامية وخاصة الالهية من تناقض .

* * *

---

(١) المصدر عينه ص ٩٣

(٢) المصدر عينه ص ٩٣

(١) ابن رشد . تهافت التهافت ص ٨٨ .

وما نستطيع إذن استنتاجه من بحثنا فى الفصول السابقة أن أنظار المسلمين لم يقبلوا المنطق الأرسطاليسى . ويفسر ابن تيمية هذا تفسيراً دقيقاً «ومازال نظار المسلمين يعيبون طريقة أهل المنطق ويثبتون مافيها من العى واللكنة وقصور العقل وعجز النطق ويثبتون أنها إلى فساد المنطق العقلى واللسانى أقرب منها إلى تقويم ذلك . ولا يرضون أن يسلكوها فى نظرهم ومناظراتهم لا مع من يوالونه ولا مع من يعادونه » ووضعوا بجانب هذا منطقا مخالفا للمنطق الأرسطاليسى . ثم أتى أبو حامد الغزالى فدعا إلى مزج المنطق بعلوم المسلمين: «وإنما كثر استعمالها فى زمن أبى حامد فانه أدخل مقدمة فى المنطق اليونانى فى أول كتابه — المستصفى — وزعم أنه لايثق بعلم من لايعرف المنطق وصنف فيه معيار العلم ومحك النظر ، وصنف كتابا سماه « القسطاس المستقيم » ذكر فيه خمسة موازين : الثلاث الحمليات والشرطى المتصل والشرطى المنفصل وغير عباراتها إلى أمثلة أخذها من كلام المسلمين . وذكر أنه خاطب بذلك بعض أهل التعليم وصنف كتابا فى مقاصدهم وصنف كتابا فى تهافتهم » . ثم غير الغزالى فكرته عن المنطق .. ويقول ابن تيمية : «وبين فى آخر كتبه أن طريقتهم فاسدة لاتوصل إلى يقين . وذمها أكثر مما ذم طريقة المتكلمين . وكان أولا يذكر فى كتبه كثيرا من كلامهم إما بعبارتهم وإما بعبارة أخرى. ثم فى آخر أمره بالغ فى ذمهم وبين أن طريقهم متضمنة من الجهل والكفر مايوجب ذمها وفسادها أعظم من طريقة المتكلمين »[1] .

ولكن ماذا حدث بعد الغزالى ؟ هل عاد نظار المسلمين إلى الاشتغال بالمنطق الاسلامى ؟ أم أنهم تابعوا دعوة الغزالى الأولى إلى الأخذ بالمنطق الأرسطاليسى ؟ يقول ابن تيمية : « ولكن بسبب ماوقع فيه فى أثناء عمره

(١) السيوطى : صون ... » ٢٨٦ — ٢٨٢

وغير ذلك ، صار كثير من النظار يدخلون المنطق اليونانى فى علومهم . حتى صار من يسلك طريق هؤلاء من المتأخرين يظن أنه لاطريق إلا هذا . وأن ما ادعوه من الحد والبرهان هو أمر صحيح عند العقلاء » . ولكن هل قبل فقهاء أهل السنة هذا ؟ يقول ابن تيمية : « إنه مازال العقلاء والفضلاء من المسلمين وغيرهم يعيبون ذلك ويطعنون فيه . وقد صنف نظار المسلمين فى ذلك مصنفات متعددة . وجمهور المسلمين يعيبونه عيبا مجملا لما يرونه من آثاره ولوازمه الدالة على مافى أصله مما يناقض العلم والايمان ويفضى بهم الحال إلى أنواع من الجهل والكفر والضلال (١) » .

وموقف علماء المسلمين هذا من الغزالى ومن دعوته إلى مزج منطق أرسطو بعلوم اليونان ومن أتباعه الذين ساروا على نهجه ، هو ماسنعرضه فى فصول الباب القادم .

---

(١) السيوطى صون ... ٣٨٧

الباب الثالث

موقف الفقهاء من المنطق الأرسطاليسي

(بعد القـرن الخامس الهجرى)

الفصل الأول

موقف الفقهاء من المنطق الأرسطاليسي

حتى عصر ابن تيمية

تكلمنا فى الفصل الأخير من الباب الثانى عن الحركة الفكرية التى أحدثها الغزالى فى التفكير المنطقى الاسلامى والتى أدت إلى مزج منطق أرسطو بعلوم المسلمين . ولئن كان الغزالى تنبه آخر الأمر إلى ما قـد ينتجه تطبيق المنطق الأرسطاليسى على إلهيات المسلمين من متناقضات ، إلا أن علمـاء الأصول ـــ أصول الدين وأصول الفقه ـــ تابعوا ما دعا إليه الغزالى فى كتبه العديدة المتقدمة من مزج المنطق الأرسطاليسى بأصول الفقه والكلام ، فحل مكان أدلة النظر الاسلامية . وتغلغل المنطق الأرسطاليسى فى صميم المسائل الكلامية والأصولية نفسها ، ونشأت عن هذا حركة فكرية كانت شديدة الأثر فى الفكر الاسلامى . فبدأ علماء الأصول يخرجون حدودهم على طريقة المنطق الأرسطاليسى . ويحاولون تحديد مصطلحاتهم على هذا الاساس ، ويضعون

لها تعريفات واضحة . وأدى هـذا إلى رفض كثير من تعـاريف المتكلمين والأصوليين الأولى ، فكلمة العين أو الجوهر وكلمة العرض وغيرها من الحدود الـكلامية ، وكلمة قرؤ وكلمة الخمر أو المسكر وغيرها من الحدود الاصولية ، يجب أن يكون لهـا مدلولات ثابتة محددة ، عـلاوة على أن مباحث المنطق دخلت فى جميع الابحاث اللغوية والاصولية . أما المتكلمون أو علماء أصول الدين فبدأوا يتكلمون عن الظن فى القياس التمثيلى وعن اليقين فى القياس المنطقى ، وأخذوا يخرجون حججهم فى صورة هذا القياس الاخير .. وأصبح قياس الغائب على الشاهد ـ وكان الصورة اليقينية للاستدلال العقلى ـ موصلا فقط إلى الظن .

كان من أثر هذه الحركة فى العالم الإسلامى أن ذهب كثير من مفكرى الاصوليين إلى أن تعلم المنطق فرض كفاية على المسلمين ، متابعين الغزالى فى قوله « إن من لا يحيط بالمنطق فلا ثقـة بعلومه أصلا » .[1] على أن من طائفة الفقهاء من لم يوافق على هذه الحركة المنطقية الأخيرة ، ووقف منهـا موقف العداء الشديد . وهوجم الغزالى هجوما شديدا من علماء المسلمين أمثال أبى إسحاق المرغينانى وأبى الوفاء بن عقيل (٥١٣ هـ ـ ١١١٩ م) والقشيرى والطرطوشى (٥٢٠ هـ) والمـازرى وابن الصـلاح (٦٤٣ هـ) والنـواوى (٦٣١ هـ) . وقد كتب ابن الصلاح فصلا فى « بيان أشياء مهمة أنكرت على الامام الغزالى فى مصنفاته ، ولم يرتضها أهل مذهبه وغيرهم من الشذوذ فى تصرفاته » . ويذكر ابن الصلاح من هذه المسائل قول الغزالى فى مقدمة المنطق فى أول المستصفى : « هذه مقدمة العلوم ومن لا يحيط بها فـلا ثقة فى علومه

---

(١) الغزالى . المستصفى ج ١ ص ١٠

آصلا » ويقول ابن الصلاح : « سمعت الشيخ العماد بن يونس يحكى عن يوسف الدمشقى مدرس النظامية ببغداد — وكان من النظار المعروفين ـ أنه كان ينكر هذا الكلام ويقول : فأبو بكر وعمر وفلان وفلان . . فهؤلاء وصلوا الى الغاية من اليقين ولم يكن أحد منهم يعرف المنطق » [١].

ويصور هذا الموقف العدائى نحو المنطق الأرسطاليسى ما يذكره ابن السبكى عن بعض فقهاء الموصل من أن ابن الصلاح قصد إلى العماد بن يونس ليتعلم منه المنطق سرا ، ومن أن العماد نصح له ـ حين لم يستطع ابن الصلاح استساغة المنطق ـ أن يترك الاشتغال به ، لان الناس يعتقدون فيه الخير « وهم ينسبون كل من اشتغل بهذا الفن إلى فساد الاعتقاد ، وبهذا تفسد عقيدة الناس فيه ، علاوة على أنه لن يستطيع تفهمه » [٢] وقد اتهم العماد نفسه بالزيغ لاشتغاله بالعلوم العقلية من منطق وفلسفة (٣) .

ومن هذه النصوص ، يتبين أن فقهاء المسلمين الذين كانوا يصبون إلى تعلم المنطق كانوا يفعلون ذلك خفية ، خوفا من اتهامهم بالتبدع أو فساد العقيدة ، ولم يحدث هذا فى المشرق فحسب بل وفى المغرب أيضا . ويذكر صاعد أن المنصور بن أبى عامر أحرق كتب المنطق(٤) ، ويذكر حاجى خليفة عن أبى حيان فى تفسيره البحر « أن أهل المنطق بجزيرة الأندلس كانوا يعبرون عن المنطق بالمفعل تحرزا من صولة الفقهاء . حتى أن بعض الوزراء

---

(١) ابن تيمية . شرح العقيدة الاصفهانية ص ١١٤ — ١١٥

(٢) ابن السبكى . طبقات الشافعية (طبعة القاهرة بدون تاريخ) جـ ٥ ص ١٦٠

(٣) المصدر عينه جـ ٥ ص ١٦٢

(٤) صاعد طبقات الامم ص ٢٨

آراد أن يشترى لابنه كتابا فى المنطق ، فاشتراه خفية خوفا منهم ، مع أنه أصل كل علم وتقويم كل ذهن» (١). وفى المقدمة التاريخية التى كتبها ابن طملوس فى كتابه المدخل تفصيل تام لموقف الأندلسيين من المنطق الأرسططاليسى ، فقد حرموا تعلمه وتعليمه ، كما حرموا كل علم مستحدث . ويذكر ابن طملوس أن الغزالى نفسه لم يعرض أبحاثه المنطقية تحت اسم المنطق ولكن تحت أسماء أخرى كالمعيار والمحك والميزان ، وذلك لكى يتفادى غضب الفقهاء ومحاربتهم له ، فانتشرت كتبه فى الأرض على عكس الفارابى ، مع أن كتب الأخير أقرب إلى منطق أرسطو وأصح .. ويرى ابن طملوس أن كتب أرسطو بلغت الغاية فى التنسيق الفنى لهذا العلم . وكأن ابن طملوس شعر بأن هناك عناصر دخيلة دخلت على المنطق الأرسططاليسى ، ولو أنه لا يذكر هذا صراحة ، ولكنه يقول إنه سيحاول فى كتابه أن ينهج نهج أرسطو فى كتبه . ويعتبر ابن طملوس من أهم ممثلى المدرسة الأرسططاليسية البحتة فى العصور الأخيرة (٢).

يعطينا كل هذا فكرة واضحة عن موقف الفقهاء من المنطق الأرسططاليسى ومعارضتهم له ، بحيث أصبح شائعا القول : « من تمنطق تزندق » .

وفى وسط هذه البيئة المعارضة أطلق ابن الصلاح فتواه المشهورة ضد المنطق . فقد وجه إلى ابن الصلاح سؤال عن « الاشتغال بالمنطق والفلسفة تعلما وتعليما .. هل أباحه واستباحه الصحابة والتابعون والأئمة المجتهدون والسلف الصالحون ؟ وهل يجوز استخدام الاصطلاحات المنطقية أم لا ؟ وما

---

(١) حاجى خليفة . كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون (طبعة ليبسك) ج٦ ص ١٨٨

(٢) الحجاج يوسف بن محمد طملوس . المدخل إلى صناعة المنطق (طبعة اسين بلاسيوس بمدريد) ص ٨ — ١٤ .

الواجب على من تلبس بتعليمه وتعلمه متظاهرا به ؟ وما الذى يجب على سلطان الوقت فى أمره ؟ وإذا وجد فى بعض البلاد شخص من أهل الفلسفة معروف بتعليمها وإقرائها والتصنيف فيها - فهل يجب على سلطان البلد عزله وكفاية الناس شره ؟ (١) .

أجاب ابن الصلاح على هذا بأن « المنطق مدخل الفلسفة ، ومدخل الشر شر . وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين وسائر من يقتدى به » (٢) .

كانت هذه الفقره ذات أثر كبير لدى علماء المسلمين ، تناقلتها كتبهم وصادفت هوى عميقا فى نفوسهم . وسنرى أنه كان لها أثر فى ابن تيمية نفسه.

ثم يجيب ابن الصلاح عن النقطة الثانية من السؤال وهى استخدام الاصطلاحات المنطقية فى مباحث الأحكام الشرعية فيقول إنها «من المنكرات المستبشعة والرقاعات المستحدثة . وليس بالأحكام الشرعية افتقار إلى المنطق أصلا ، وما يزعمه المنطقى بالمنطق من أمر الحد والبرهان ففقاقع قد أغنى عنها الله كل صحيح الذهن لا سيما من خدم نظريات العلوم الشرعية . ولقد تمت الشريعة وعلومها، وخاض فى بحر الحقائق والدقائق علماؤها ، حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة . ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها فقد خدعه الشيطان » .(٣) وهذا النص الذى أوردته من كلام

---

(١) ابن الصلاح . فتاوى ابن الصلاح فى التفسير والحديث والاصول والعقائد (طبع القاهرة سنة ١٣٤٨) ص ٤٣

(٢) المصدر عينه . ص ٣٥ وما بعدها

(٣) المصدر عينه ص ٣٥

ابن الصلاح ذو أهمية كبيرة للغاية ، لأنه إذا كان مزج العلوم الشرعية بالمنطق من البدع والمنكرات ، نشأ عن هذا تحريم النظر فى كتب أصول الفقه التى مزج فيها الأصول بالمنطق ، أمثال البرهان والمستصفى وغيرهما من الكتب الأصولية الهامة . إن فتوى أخرى لابن الصلاح تثبت هذا تمام الإثبات : فقد سئل عن كتاب من كتب الأصول ليس فيه شىء من علم الكلام ولا من المنطق ولا ما يتعلق بغير أصول الفقه ـ هل يحرم الاشتغال به أويكره؟ وفى الواقع إن المقصود بهذا السؤال هو الجانب السلبي من المسألة .. أى عدم إباحة دراسة كتب الأصول الممتزجة بالمنطق الأرسطاليسى . أجاب ابن الصلاح بأن كتب الأصول إذا خلت من منطق أو فلسفة فمن المباح دراستها (١) .

ويؤخذ منه أنه يجب تحريم كتب الأصول الممتزجة بالمنطق الأرسطاليسى .

ثم يكمل ابن الصلاح فتواه بأن على ولى الامر أن يخرج معلمى المنطق الارسطاليسى من المدارس ، وأن يعرضهم على السيف حتى يستتيبوا .

تلك هى عناصر فتوى ابن الصلاح ، كان لها من الاثر البالغ فى العالم الإسلامى مالا يتصور ، بحيث نرى بحثاً جديداً فى أول الكتب المنطقية المتأخرة وهو : هل يجوز الاشتغال بالمنطق أو لا يجوز (٢) .. وينقسم القائلون بتحريمه إلى قسمين :

القسم الاول : يرى أن المنطق الارسطاليسى من علوم اليهود والنصارى ولا يجوز الاشتغال بعلوم هؤلاء .

---

(١) المصدر عينه : ص ٣٢

(٢) شرح الملوى على السلم (القاهرة ١٣١٠) ص ٣٦ — حاشية الباجورى على السلم (طبعة القاهرة ١٣٠٦) ص ٢٥ وسائر شروح وحواشى السلم .

القسم الثانى : يرى أن القول بتحريم المنطق لاشتغال اليهود والنصارى به قول خاطىء ، لأن معنى هذا تحريم الطب وتحريم الأكل والشرب ، لأن اليهود والنصارى يشتغلون بهما . وإنما العلة فى تحريمه هى أنه إذا كان ممزوجا بالهيات الفلاسفة المخالفة لعقائد المسلمين ، يخشى على المشتغل به من تمكين تلك العقائد الفلسفية فيه فيؤدى به إلى الابتداع — كما هو عند المعتزلة ، أو الكفر — كما هو عند الفلاسفة (١) . وإذا قيل لهؤلاء : إن من يؤمن عنده الفتنة والنزاع « ممارس السنة والكتاب » لايحرم عليه تعلم المنطق ، قالوا بأنه يجب تحريم المنطق الأرسطاليسى أصلا أمنا للفتنة وسداً للذرائع (٢) .

إننا نرى من كل هذا أن أثر ابن الصلاح كان عميقا فى علماء المسلمين . ولكن ما لبث نقد المنطق الأرسطاليسى أن توجه وجهة آخرى على يد مفكر السلف المتأخر تقى الدين بن تيمية . (٦٢١) فلم يعد الهجوم يتمثل على المنطق الأرسطاليسى فى صورة فتاوى تقرر تحريمه وعدم الاشتغال به ، بل بدأ الهجوم يتخذ شكل النقد المنهجى ويقوم على أسس منطقية . أو بمعنى آخر لم يكتف ابن تيمية بالقول بأن المنطق يخالف صحيح المنقول ، بل اعتبره أيضا مخالفا لصريح المعقول .

وينبغى أن نلاحظ أن عمل ابن تيمية لم يكن هدميا فحسب ، بل كان فيه جانب إنشائى . فقد حاول أن يضع بجانب نقده للمنطق الأرسطاليسى منطقا آخر إسلاميا . وهو فى هذا يشبه الشكاك التجريبيين ، الذين كان لهم أثر عليه فى بعض عناصر الجانب الهدمى من نقده للمنطق الأرسطاليسى .

---

(١) شرح الأخضرى على سلمه (القاهرة طبعة ١٣٢٤) ص ٢٣

(٢) نفس المصدر نفس الصحيفة

أما الجانب الإنسانى لنقد ابن تيمية ، وكثير من عناصر الجانب الهدمى، فيكاد يكون فكراً إسلاميا خالصاً .

ويبين ابن تيمية النهج الذى سيسير عليه فى نقده بقوله: «اعلم أنهم بنوا المنطق على الكلام فى الحد ونوعه . قالوا لأن العلوم إما تصور وإما تصديق ، فالطريق الذى ينال به التصور هو الحد والطريق الذى ينال به التصديق هو القياس . فنقول : الكلام فى أربعةمقامات ــ مقامين سالبين ومقامين موجبين ــ فالأولان فى قولهم إن التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد ، والثانى إن التصديق المطلوب لا ينال إلا بالقياس . والآخران فى أن الحد يفيد العلم بالتصورات وأن القياس أو البرهان الموصوف يفيدالعلم بالتصديقات» (١) فالمقامان السالبان ينفيان الطرق التى يسلكها غير المناطقة فى التوصل إلى التصور والتصديق . والمقامان الموجبان يثبتان أن طريق المناطقة هما وحدهما يؤديان إلى التصور والتصديق . ويرى ابن تيمية أن « كل هذه الدعاوى كذب فى النفى والاثبات فلا ما نفوه من طرق غيرهم كلها باطل ، ولا ما أثبتوه من طرقهم كلها حق على الوجه الذى أدعوا فيه » (٢) ثم يبدأ ابن تيمية بنقد كل مقام من هذه المقامات . ولكن ابن تيمية لا يلتزم ترتيبا معيناً فى نقد كل من المقام السالب والمقام الموجب للحد والقياس ، فمثلا فى نقده المقام السالب للحد لا يورد شيئاً من آرائه الخاصة عن الحد كما يفهمه المسلمون ، بل يجعل هذا المقام نقداً صرفا للحد الأرسطاليسى . وفى المقام الموجب للحد يورد آراءه هو عن الحد . ولكنه فى المقام السالب للقياس يورد أغلب آرائه عن صور

---

(١) السيوطى « صون المنطق والكلام » ص ٢٠٢ وابن تيميه : الرد على المنطقين ص ٦ ، ٧

(٢) السيوطى « صون المنطق والكلام » ص ٢٨٨

الاستدلال القرآنى ، ويفرد معظم المقام الموجب فى نقد القياس وغيره من صور الاستدلال الأرسطاليسى .

ويلاحظ أيضاً على ابن تيمية أنه ينقد المقام السالب للحد بحجج لا يرددها فى نقد المقام الموجب، لكنه ينقد المقام السالب للقياس بما نقد به المقام الموجب من حجج . وعدم وجود النظام الدقيق فى كتابات ابن تيمية من ناحية ، واختلاط المسائل وتكرارها من ناحية أخرى ، يدعونا إلى وضع منهاج نسير عليه فى دراستنا لفكر ابن تيمية المنطقى .

أما هذا المنهج فهو تقسيم نقد ابن تيمية إلى جانبين : جانب هادم، وجانب إنشائى . فنورد فى الجانب الأول نقد ابن تيمية الهدمى للمقامين السالب والموجب لكل من الحد والقياس ، ونورد فى الجانب الثانى آراء ابن تيمية فى الحد الإسلامى وفى صور الاستدلال القرآنية ـ مستخلصين بعض تلك الآراء من كتب ابن تيمية الكلامية وغير الكلامية ، أمثال « موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول» و«منهاج السنة» و«مجموعة الرسائل الكبرى» و«السبعينية» و « العقيدة الأصفهانية » .

وعلى هذا الأساس ستكون الفصول المقبلة تاريخاً لتلك المحاولة النقدية النادرة فى الفكر الإسلامى ، فأفرد أولها لنقد الحد ـ جانبه الهدمى وجانبه الإنشائى ، وثانيها لنقد القضية ـ جانبه الهدمى وجانبه الإنشائى . وثالثها لنقد القياس ـ جانبه الهدمى وجانبه الإنشائى .

الفصل الثاني

نقد المنطق الأرسطاليسى عند ابن تيمية

١ — نقد مبحث الحد

قلنا فى الفصل السابق إننا سنقسم نقد ابن تيمية للمنطق الارسطاليسى إلى أقسام ثلاثة : قسم ينقد فيه ابن تيمية الحد — وقسم ينقد فيه القضية — وقسم ينقد فيه القياس . وقلنا إننا سنعرض تحت كل قسم من هذه الأقسام جانبين من جوانب تفكير ابن تيمية : الجانب الأول هو الهدمى ، والجانب الثانى هو الإنشائى . ويشمل الجانب الأول ما أسماه ابن تيمية بالمقامين السالب والموجب ، ويشمل الجانب الثانى آراء ابن تيمية فى المنطق القرآنى — مستخلصة أحيانا من هذين المقامين السالفين ومن كتب أخرى لابن تيمية . وسنبحث نحن فى هذا الفصل القسم الأول من نقد ابن تيمية ، أى نقد الحد الأرسطاليسى .

وينقسم نقد الحد الأرسطاليسى كما قلنا إلى جانبين :

١ — الجانب الهدمى .

٢ — الجانب الإنشائى .

الجانب الهدمى : نقد مبحث الحد الأرسطاليسى .

ينقسم هذا الجانب إلى قسمين أو مقامين : مقام سالب ومقام موجب . فالمقام السالب هو : « التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد » ، والمقام الموجب

هو : « الحد يفيد العلم بالتصورات » . ونستطيع فصل مناقشة كل واحد من هذين المقامين عن الآخر لسببين : أولهما ـ أن ابن تيمية ينقد كل مقام من هذين المقامين بحجج مستقلة . ثانيهما أن المقام السالب ليس عملا مبتكرا ، بل كان ابن تيمية مجرد ناقل فيه ، بينما دخلت عناصر مبتكرة فى المقام الموجب .

أما المقام السالب فقد وجه ابن تيمية نحو نقده إحدى عشرة حجة استمدها من الشكاك اليونانيين من ناحية ومن السوفسطائيين من ناحية ، وليس فيها فيما يرجح أى إبداع ، بل يكاد يكون فيها متابعة للشكاك فى جوهر الفكر أحيانا وفى عبارتهم أحيانا أخرى .

أما متابعة ابن تيمية للشكاك فى جوهر فكرة نقدهم للمنطق الأرسطاليسى فهى أنه يقيم هذا النقد ـ كما أقامه الشكاك من قبل ـ على مسائل الدور أو التسلسل أو نسبية كل شىء . فتلك مسائل وضعها السوفسطائيون ، وتعارفوا عليها ، ثم صاغها الشكاك فى مذهب متهجى . أما متابعة ابن تيمية للشكاك فى عبارتهم وأمثلتهم فتبدو فى بعض الحجج . وقد أشرنا إلى وجود هذه الحجج فى المصادر الأوربية التى وصلتنا عن الشكاك[1] .

وحجج ابن تيمية التى وجهها نحو نقد هذا المقام السالب هى فى إيجاز :

الحجة الأولى : عدم بداهة هذا المقام السالب يستلزم وجود دليل لكى

---

(١) ولكنى لم أستطع مع الأسف الشديد الاطلاع على مجموعة كتب سكستوس امبريقوس التى تعتبر دائرة المعارف الشكية ـ لعدم وجود هذه المجموعة فى مصر . ومع أننى رجعت إلى كتاب سيد مؤرخى الفلسفه الأستاذ Brochard عن الشكاك Les Sceptiques Grecs إلا أنه يمكن اعتبار كثير من الأحكام التى ذكرتها عن ابن تيمية وصلته بالشكاك اليونانيين مجرد ترجيح فيما عدا المواضع القليلة التى أشرت فيها إلى كتاب بروشار .

يكون صادقا . ولكن ليس للمناطقة ـ فيما يعتقد ابن تيمية ـ دليل على هذا الصدق . فكيف إذن نتخذ قضية غير مبرهن عليها أساسا لعلم البرهان نفسه[١]؟ وتهافت هذه الحجة واضح .

الحجة الثانية : الحد هو القول الدال على حقيقة المحدود وماهيته . فالحاد إما أن يكون عرف المحدود بحد أو بغير حد ، فاذا كان قد عرف المحدود بحد فان الأمر يدور ويتسلسل ، لأنه لا بد له من معرفة هذا الحد الأخير بحد آخر . وإذا عرفه بغير حد ، كانت القضية : « والتصور المطلوب لا ينال إلا بالحد » قضية باطلة[٢].

الحجة الثالثة : يتكون الحد الأرسططاليسى من الذاتيات المشتركة والمميزة ـ وهو ما تعارف عليه المناطقة بالجنس والفصل ـ والتوصل إلى الحدود عن هذا الطريق إما متعذر وإما متعسر ، فلن نصل إذن إلى تصور من التصورات . ولكننا نرى فى جميع نواحى العلوم تصورات قد وصل إليها العلماء ولم يستندوا فيها على الجنس والفصل ، وقد كان ابن تيمية على علم كبير ، وقام باستقراء لمفردات كثير من العلوم والصناعات ولم ير أنها خرجت على طريقة المنطق الأرسططاليسى[٣].

الحجة الرابعة : عدم استقرار أى حد من الحدود فى أى فرع من فروع المعرفة الإنسانية . بل إن حد الإنسان المشهور ـ وهو الحيوان الناطق ـ عليه اعتراضات مشهورة . والنحاة العرب ذكروا للاسم ـ على طريقة المنطق الأرسططاليسى الحقيقى ـ أكثر من عشرين حدا اعترض عليها جميعا ، وكذلك

(١) ابن تيمية : الرد ... ص ٧ ، السيوطى . صون المنطق ... ٢٠٣ ، ابن تيمية ـ موافقة ص ٨١ جـ ١

(٢) ابن تيمية ... الرد ... ص ٨ ، السيوطى : صون المنطق ... ٢٠٣ ، ٢٠٤

(٣) ابن تيمية : الرد ص ٨ ، السيوطى : المنطق ... ٢٠٣ ـ ٢٠٤

عامة الحدود المذكورة فى كتب الفلسفةوالطب والنحو والأصول والـكلام . وعلى هذا الأساس لن نصل إلى تصور صحيح على الإطلاق ، والتصور أساس التصديق والاثنان يكونان العلم .. إذن فلن نصل إلى العلم (١) . ويحاول ابن تيمية فى هذه الحجة أن يهدم المفهوم الاتفاقى ، ويرى أنه لا يؤدى إلى شيء ، ويكاد يصل إلى فكرة «المفهوم الذاتى» ، ومن العجيب أنه يتهم المنطق الأرسطاليسى بأنه يؤدى الى السفسطة .

الحجة الخامسة : وهذه الحجة ذات فروع ثلاثة : ا ـ أن الحقائق التى لا تركيب فيها والتى لا تندرج تحت جنس ـ أى الحقائق البسيطة ـ لا حد لها ، فالعقل ـ وهو من تلك الحقائق التى لا تركيب فيها ـ لا يحد . ولكننا نجد لدى الأرسطاليسيين تصورات للعقل وللحقائق لا تركيب فيها ، وهذا يثبت أنه يمكن التوصل إلى التصور بغير الحد. ب ـ وإذا أمكن معرفة التصورات التى لا تركيب فيها بدون الحد ، كانت معرفة التصورات ـ أى الأنواع ـ أسهل ، لمعرفة أجناسها ولشهرة أشخاصها ، ولأنها أقرب إلى الحس ، والحس عند ابن تيمية هو اليقين . جـ ـ وليس من الضرورى فى منطق أرسطو أن يتوقف التصديق على التصور التام ـ أى تصور الذات ، أو الماهية ، بل يكفى أن نتوصل إلى الخاصة . ونفس العلم لا يمكن التوصل إليه إلا بهذا الطريق . هذا اعتراف واضح بأن التصور لا يتوقف على الحد الحقيقى (١) .

الحجة السادسة : لا يمكن للسامع فهم الحد ، إلا إذا فهمت مفردات ألفاظه ودلالتها على معانيها . والعلم بدلالة اللفظ على المعنى الموضوع له مسبوق بتصور المعنى . فان كان السامع قد تصور المعنى قبل سماعه ، لم تعد هناك ثمة

---

(١) ابن تيمية : الرد ... ص ٨ والسيوطى : صون .. ص ٢٠٤

حاجة إلى القول بأنه تصوره حين سماعه(١). ويصل ابن تيمية هنا الى أوج المذهب النفسى الذى يقرر أن التصور ـ كتصور ـ لا صفة له ، وإنما وراءه عملية حكم كاملة ، وسيوضح ابن تيمية هذا ـ كما سنرى فيما بعد ـ توضيحا تاما .

الحجة السابعة : وهذه الحجة تكاد تكون ترديدا لما قبلها .. إذا كان الحد قول الحاد ، فان تصور المعانى شيء ذهنى لايفتقر إلى الألفاظ . فالمتكلم يتصور معنى مايقوله بدون لفظ ، كما أن السامع يمكنه ذلك بدون أن يخاطبه المتكلم (٢) .

الحجة الثامنة : وهذه الحجة استمدها ابن تيمية من الرازى ، ويكاد يصوغها فى ألفاظه نفسها (٣) ، وهى أيضا من حجج الشكاك : لا يصل الإنسان إلى التصور إلا بطرق ثلاثة : الأول . مايدركه بنفسه . الثانى : مايجده فى فطرة النفس كالألم واللذة ، أو يتوصل إليه ببديهة العقل كتصور الوجود والوحدة والكثرة . الثالث : مايركبه العقل أو الخيال من هذه الأقسام . وكل هذه الطرق ليست فى حاجة إلى الحد ، وما عداها لا يتصور أبدا لأنها هى كل التصورات الإنسانية .

الحجة التاسعة : يمكن للمعترض على الحد أن يبطله .. وهذا الإبطال يحدث عن طريقين : النقض فى الطرد تارة ، والمعارضة طورا . ولا يتوجه النقض ولا المعارضة على الحد إلا إذا تصور المحدود . فأمكننا بذلك تصور المحدود بدون الحد .

الحجة العاشرة : نسبية البداهة والنظر فى التصورات فمن التصورات

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٠ والسيوطى : صون ص ٢٠٥

(٢) ابن تيمية : الرد ص ١٠ ، ١١ والسيوطى : صون ص ٢٠٥

(٣) الرازى : المحصل ص ٥ والسيوطى : صون ص ٢٠٥ — ٢٠٦

ما يكون بديهيا لا يحتاج إلى حد . وكون العلم بديهيا أو نظريا شيء نسبي ؛ فالنظري عند شخص قد يكون بديهيا عند الآخر . فلا حاجة إذن إلى التوصل بالحد إلى هذه التصورات .

ونسبية كل شيء ... قال بها بروتاغوراس السوفسطائي حين أراد أن ينقد أصول المعرفة : « الإنسان هو مقياس وجود ما يوجد منها ومقياس لا وجود ما لا يوجد » . ثم أخذ بها الشكاك بعد ، فطبقوها على الحد ، كما طبقوها على نواحي العلم كله ، فلم تعد حتمية من حقائق العلم ثابتة أو مستقرة ، بل كل شيء – كما يقول هرقليطس – في تغير مستمر .

إننا لا نجد – فيما يرجح شيئا جديدا في هذه الحجج العشر .. يكاد ابن تيمية يصطنع حجج السوفسطائيين والشكاك ، تلك الحجج التي نفذت إلى العالم الإسلامي – كما بينا من قبل .

ولم يكن هذا الشك اليوناني يعبر عن روح الحضارة الإسلامية ذاتها تجاه منطق أرسطو وفلسفته ، فقد وقف الشكاك من أرسطو ومن الرواقيين ، بل ومن العلم كله ، موقف الشك المطلق . أما المسلمون فلم يقفوا هذا الموقف على الإطلاق ، إنهم رفضوا منطق أرسطو وعلم اليونان ، لأنهم اعتقدوا أن لهم علما خاصا بهم وطرقا في بحث هذا العلم تخالف طرق اليونانيين ، فكان الشك لديهم وسيلة فقط لهدم العلم الأرسطاليسي ، بينما الشك لدى الشكاك اليونانيين هو غاية الحكيم الحق . فهناك فارق كبير بين الروحين ، ولذلك تبدو حجج ابن تيمية التي ذكرناها غريبة عن الروح الإسلامية . يكاد ابن تيمية يدرك – إلى حد ما – هذه الحقيقة في نقضه للمقام الموجب : « الحد يفيد تصور الأشياء » .. حقا إنه يتخذ في نقضه بعض حجج من الشكاك ،

غير أن موقفه يختلف فى نقض هذا فى المقام الموجب عن موقفه فى نقض المقام السالب ، وذلك فى محاولته أن يربط بين نقده وبين النزعة الاسلامية فى نقدها للمنطق الأرسطاليسى — كما سنوضح هذا فى مكانه ، علاوة على تخلل عناصر فى نقده ، أرجح أنها رواقية .

نقد المقام الموجب : وينقسم هذا النقد إلى قسمين : قسم يتمثل فى صورة حجج يوجهها ابن تيمية إلى هذا المقام ، وقسم ينقد به ابن تيمية عناصر الحد . وفى هذا القسم الأخير يظهر ابتكاره ظهورا تاما على عكس ما فى الأول ، الذى يبدو فيه عمله الإبتكارى ضئيلا .

أما القسم الأول — فيتلخص فى الحجج الآتية :

الحجة الأولى : يقرر المناطقة الأرسطاليسيون أن الحد هو قول الحاد ودعواه ، ولكنهم يشترطون ألا يكون الحد مبرهنا عليه ، فهو إذن لا دليل عليه ولا حجة ، لأن هذا يخرجه عن أن يكون تصورا إلى أن يكون تصديقا ، فالمخاطب إما أن يعلم المحدود بدون قول الحاد أو بقوله . ففى الحالة الأولى لا يكون قد توصل إلى المحدود بالحد ، وفى الحالة الثانية لا يكون قول الحاد — وهو لا دليل عليه ولا برهان — أفاد العلم بشىء . وعلى التقديرين لا يفيد الحد معرفة المحدود (١) .

الحجة الثانية : الحد لا يمتنع بطلانه ولا يقام عليه دليل ، بل يبطل بالنقض والمعارضة — هذا ما يقرره المناطقة ، وهو دليل على أن الحد لا يفيد التصور ، لأنه إذا كان الحاد لا يثبت صحة الحد وصدقه ، كان من الممتنع أن يعرف المخاطب المحدود بالحد ، لأن قوله يصبح مترددا أو محتملا للصدق وللكذب ، فتصور المحدود بالحد لا يمكن بدون صدق الحاد . ولا نستطيع أن نعلم

(١) ابن تيمية : ٦١ والسيوطى : صون ٢٠٩

(٢) ابن تيمية : الرد ص ١١ ، ١٦ ، ١٨ ، ٣٧ والسيوطى : صون ٢٠٨

صدق الحاد بمجرد الحد لاشتراط عدم البرهنة عليه .. إذن فالحد لا يصل بنا إلى المحدود . ولكن المناطقة « يعظمون أمر هذه الحدود » ويرون أنها هى وحدها التى تصل بهم إلى « الكنه » أو « الماهية » أو « الحقيقة » [٢] أو بمعنى أدق هى الغاية من اليقين العقلى ، ويقيمون العلم كله على أساس الحد ، والحد خبر واحد عن أمر عقلى لا حسى ، يحتمل الصدق والكذب .[١] وفى الآن عينه لايقبلون « خبر الواحد » ويرون أنه لا يصل بنا إلى العلم القطعى ، بينما لدى ناقل هذا الخبر من الأدلة الحسية ما يفيد اليقين . فنقل خبر الواحد هو نوع من نقل الحد بل يمتاز عنه أيضا كما رأينا ، إذ أنه يستند على التصور الحسى ، بينما الحد يستند على التصور العقلى . فتفضيل أحدهما على الآخر يعود إلى مجرد تحكم وتعصب فى الوضع[٢] .

الحجة الثالثة : إذا كان الحد هو الطريق إلى تصور المحدود ، فلا يمكن ذلك إلا بعد أن نعلم صحة الحد ، ولا يمكن معرفة صحة الحد قبل تصور المحدود .. والمحدود لا يمكن التوصل إليه إلا بالحد.. فامتنعت معرفة صحة الحد [٣].

الحجة الرابعة : التوصل إلى الحدود بالصفات الذاتية والعرضية . فان لم يعلم الإنسان أن المحدود موصوف بهذه الصفات، امتنع التصور . لأن من البديهى أن الانسان لا يتصور ما لا يعلم ، وإن علم أنه موصوف به لم تكن ثمة حاجة إلى الحد ، وفى كلتا الحالتين لا يفيد الحد التصور ، إننا إذا قلنا « حيوان ناطق » ولم نعلم أنه حد الإنسان ، وجب علينا أولا أن نعلم النسبة بين — بين الاثنين — بين الحيوانية والناطقية — فاذا لم نكن قد تصورنا

(١) ابن تيمة : الرد ص ٢٧ والسيوطى : صون : ٢١

(٢) ابن تيمية : الرد ص ٢٠ . والسيوطى : صون : ٢١

(٣) ابن تيمية : الرد ص ٣٨ ، ٣٩ : والسيوطى : صون ٢١

الحيوان الناطق ، كان لابد أولا أن نتصوره ... ثم أن نعرف ثانيا النسبة بينه وبين الإنسان ، وفى كلتا الحالتين لم نلجأ إلى الحد (١) .

الحجة الخامسة : « التصورات المفردة يمتنع أن تكون مطلوبة ، فيمتنع أن تعلم بالحدود » . ذكرت هذه الحجة فى أكثر كتب الكلام والمنطق ، وتنسب دائما إلى الرازى ، وقد استمدها الرازى من الشكاك . ومؤداها أن الذهن إما أن يكون عالما بالتصورات فلا يطلبها ، لأن تحصيل الحاصل ممتنع ، وإما أن لا يكون فلا يتوجه نحو طلب مالا يعلمه . ولكن يلاحظ أن الإنسان يطلب تصور أشياء لا يشعر بها ولا يحسها كالملك والجن والروح . يرد على هذا بأن هذا الطلب انما هو طلب لتفسير الاسم (٢) . ويضيف بعض المتكلمين إلى هذا ... أو طلب البرهان على وجود المتصور ، وكلا الاثنين تصديق(٣).

هذه الحجة وجدت ــ كما قلنا ــ عند الرازى ، وهو ينقدها بفكرة نسبية التصور وقد ناقشه الطوسى فيها : ولدى الرازى إلزام يوجهه إلى نفسه ، لا يوجد لدى ابن تيمية : هو أن الشىء المعلوم معلوم من وجه ، وغير معلوم من وجه آخر ، فاذا ما توجه الفكر نحو الشىء ، فذلك لأنه يعلم بعض عوارضه . يرد الرازى على هذا بأن « الوجه إما معلوم به أو غير معلوم به » فالوجه الأول اذن معلوم فلا حاجة إلى طلبه ، والوجه الثانى غير المعلوم لا نتوجه إليه ، لأننا لا نتوجه نحو طلب ما نجهله (٤) . عرفت هذه الحجة لدى غالبية المنطقيين واستمدها منهم ابن تيمية من أبى البركات البغدادى ، وقد حاول ابى البركات أن يردها إلى أصولها اليونانية ، فذكر أن

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ والسيوطى . صون ٣١١

(٢) السيوطى : صون ٣١٣

(٣) الرازى : محصل .

(٤) الرازى : محصل

واضع الحجة مانن « مينون » ضد سقراط فى ابطال الاكتساب (١) وأنه حجة سوفسطائية مؤادها « هل المطلوب عندك معلوم أو مجهول ، فان كان مجهولا ، فأنت إذا وجدته لا تعرفه » فهى حجة سوفسطائية إذن إلا أنه من الثابت أنها وجدت ايضا لدى الشكاك موجهة نحو مبحث الحد عند الرواقيين (٢)

الحجة السادسة : هل يشترط المناطقة فى الحد التام ايراد جميع الذاتيات أم لا ؟ إذا اشترطوا ذلك ، كان لابد لهم من أن يوردوا جميع الصفات ، وإن لم يشترطوا أو اكتفوا بالجنس القريب فهو تحكم ، وكلتا الحالتين تعود إلى وضع واصطلاح . والعلوم الحقيقية لا تختلف باختلاف الأوضاع ، وهذا الوضع لا ينبغى أن نعتبره مقررا للتعريفات الذاتية . قد أدى هذا بالفعل إلى التفرقة بين المماثلات والتسوية بين المختلفات (٣) .

الحجة السابعة : يشترط المناطقة ايراد الفصول المميزة للحدود . وهذا الإشتراط غير ممكن مع التفريق بين الذاتى والعرضى . إذ ما من فصل لدى الإنسان « إلا ويمكن للاخر أن يجعله عرضا لازما للماهية » (٤) .

الحجة الثامنة : الماهية لا تتركب إلا من الصفات الذاتية . ولا يعرف أن الصفة ذاتية أو غير ذاتية إلا إذا عرفت الماهية ،ولا تعرف الماهية إلا بالصفات الذاتية فهنا دور (٥) .

---

(١) البغدادى : المعتبر ج ١ ص ٢٠٩ وأنظر أيضا القطب الرازى (٧٦٦ هـ) . شرح مطالع الانوار للأرموى (٦٨٩ هـ ص ٨) .

(٢) Brochard. : les sceptiques grecs p. 125

(٣) ابن تيمية : الرد ص ٢٠ والسيوطى : صون ... ٢١٣

(٤) ابن تيمية : الرد ص ٢٤ والسيوطى : صون ٢١٤

(٥) ابن تيمية : الرد ص ٢٥ ، ٢٦ والسيوطى . صون ١٤

الحجة التاسعة : إن هناك أشياء لا يمكن حدها ، لإنها إذا حدت زادت خفاءا [1] . بل وهناك أعيان لا توجد لها عبارة دالة على حقيقتها أو ماهيتها . وقد استمد ابن تيمية هذه الحجة من أبى الحسين اللبان [2] . وبهذه الحجة ينتهى القسم الأول من المقام الموجب . وسنبدأ فى القسم الثانى الخاص بنقد عناصر الحد .

القسم الثانى: الحد الحقيقى عند المناطقة يتكون — وقد كررنا ذلك كثيرا — من الذاتيات دون العرضيات . وهذا التكوين يستند فى الحقيقة إلى تقسيم صفات المحدود إلى ذاتية وعرضية ، فالذاتى المقوم هو ما كان داخلا فى الماهية ، والعرضى هو ما كان خارجا عن الذات مع كونه لازما لها . وتقسيم هذا العرضى إلى نوعين : لازم للماهية ولازم لوجودها . ويعتبر المناطقة الصفات الذاتية مقدمة على الموصوف فى الذهن والخارج ، بل وتكون أجزاء سابقة لحقيقة الوصف نفسه فى الوجودين الذهنى والخارجى . ويرى ابن تيمية أن هذا الكلام يستند على أصلين فاسدين : الأصل الأول — أن ماهيات الأشياء التى هى حقائقها ثابتة أيضا فى الخارج ، ثم هى تغاير الموجودات المعينة الثابتة فى الخارج . أى أن للماهيات وجودا خارجيا غير وجودها الذهنى ووجود أشخاصها المعينة ، أى أنهم أى المناطقة فرقوا بين الماهية ووجودها . الأصل الثانى — الفرق بين الذاتى لهذه الماهية واللازم لها [3] .

الأصل الأول : أما عن الفرق بين الماهية ووجودها . . فان القول بأن

---

(١) ابن تيمية : موافقة . : حـ ٢ ص ٢٢ .
(٢) الزركشى . البحر المحيط ... حـ ١ — مبحث الحد
(٣) ابن تيمية . موافقة ... حـ ١ ص ١٦

الماهية لها حقيقة ثابتة فى الخارج غير وجودها ـ أى أنهـا أمور ثابتة لا فى الأذهان فقط ولكن فىالخارج أيضا ـ يشبه القول بأن « المعدوم شىء » أو « أنه موجود » وهذان القولان خطأ عند ابن تيمية . إن ابن تيمية يرى أن الماهيات موجودة فقط فى الأذهان ، والوجود الذهنى « أوسع من الوجود العينى، والمقدر فى الأذهان موجود وثابت، وليس هو فى نفس الأمر موجودا ولا ثابتا » ، فابن تيمية إذن ينكر وجود الماهيات فى الخارج . وهذا النقد يتصل بالمذهب العام لابن تيمية ، من ناحية ـ لأنه ينكر وجود الماهيات المجردة فى الخارج من حيث أنها كلية ، والعلم الوحيد لديه هو العلم الجزئى المعين ، ومن ناحية أخرى ـ إن اثبات وجود الماهية فى الخارج سيؤدى إلى اعتبـار الحقائق النوعية كالإنسانية والفرسية « ثابتة » ثبـوتا خارجيا غير أعيـانها الموجودة فى الخارج ، و« أزلية » لا تقبل الاستحالة والتغير .. وهذه هى المثل الأفلاطونية، والمثل الأفلاطونية مخالفة للتوحيد الإسلامى بالرغم من محاولات التوفيق الى قام بها بعض متفلسفة الإسلام . كما أنهم أيضا حاولوا اثبات ماهيات للمادة والمكان . ونتج من اثبات ماهية للمادة مجردة عن الصورة ثابتة فى الخارج، إثبات أزلية الهيولى وأبديتها التى بنى عليها الفلاسفة فكرة قدم العالم. إن السبب الحقيقى لفساد المنطق هو قيامه على أساس ميتافيزيقى ، فما ذكروه فى المنطق من الفرق بين المـاهية ووجودها ، هو مبنى على التفريق بينهما فى الفلسفة الأولى (١) .

أما وجود الماهية الوحيد عند ابن تيمية فهو وجودها الذهنى . وقـد

---

(١) ابن تيمية . الرد ص ٦٤ ـ ٦٨ والسيوطى . صون ... ٢١٤ ـ ٢١٥

أنكر هذا الوجود المتكلمون أيضا (١) . وما فى الخارج عند ابن تيمية هو تحقيق ما فى الوجود الذهنى فى أعيان جزئية معينة ، فالموجود الوحيد فى الخارج هو الشخص . أما التفريق الصحيح بين الوجود والماهية فهو أن الماهية « هى ما يرسم فى النفس من الشىء » أى أنها موجودة فى الأذهان لا فى الأعيان والوجود « ما يكون فى الخارج منه . أى لا يوجد من هذه الماهية فى الخارج إلا الأفراد والشخصيات . فليست هناك فى الخارج فرسية أو انسانية ، ولكن هناك زيد وعمرو وليست هناك « أعداد مجردة » كما يرى الفيثاغوريون ، ولا « ماهيات مجردة » كما يرى أفلاطون ، ولا « ماهيات مطلقة موجودة فى الخارج مقارنة لوجود الأشخاص » كما يرى أرسطو ، ولا « معدومات ثابتة » كما يرى المتكلمون (٢) .

هنا اتجاه اسمى Nominal يقصر وجود الماهيات على الذهن وينكر وجودها فى الواقع ، أما فى الواقع فليس إلا الأفراد . نحن هنا أمام أمشاج من أرسطاليسية ورواقية ، بالرغم من أن ابن تيمية ينكر هذه الأولى .

الأصل الثانى : الفرق بين اللازم للماهية والذاتى . تقسيم صفات الماهية إلى ذاتيات وعرضيات تقسيم خاطىء عند ابن تيمية . وتعريف الذاتى بأنه المفهوم للماهية خطأ أيضا . إن الماهية التى فى الذهن هى بحسب ما تتصوره أذهاننا ، فهى تزيد وتنقص وتجمل وتفصل ، وعلى هذا الأساس لا يستقر تصورها . بل الملاحظ أن التصورات تتصاعد نحو اليقين « فما من تصور إلا وفوقه تصور أتم منه » . أما الصفات اللازمة للموصوف فى الخارج فكلها

(١) الايجى . المواقف جـ ٢ ص ١٠٩

(٢) ابن تيمية . الرد . ٦٤ — ٦٨ والسيوطى . صون ٢١٤ - ٢١٥

لازمة له لا تقوم ذاتها مع عدم احداها ، ولا يسبق أحدها الآخر كما يقول المناطقة من أن الذاتى يسبق العرضى ، وسنعود إلى هذه النقطة بعد قليل. وتلك الصفات هى أجزاء الماهية المتصورة فى الذهن ، ولا فرق مطلقا بين تلك الصفات . بل إن الإنسان يمكنه أن يتصور مايريد من الأشياء بدون أن يفكر فى صفات هذا الشيء . إنه قد يفكر فى الإنسان من لايخطر بباله أنه حيوان ناطق أو جسم حساس متحرك بالإرادة ناطق ، بل هناك من ينفى عن الموجودات مايكون ذاتيا لها ولازما ومع ذلك يتصورها . أليس ينفى قوم عن الله الحياة والعلم والقدرة؟ هناك تصورات باطلة، والتصورات الباطلة لاضابط لها (١)

إن التفريق بين الذاتى والعرضى يعود إلى أمور مقدرة فى الأذهان لاحقيقة لها فى الخارج . فليس هذا التفريق إذن حقيقيا لكن هو تفريق اعتبارى يخضع « للتخيلات والتوهمات الباطلة (٢) » . وإذا كان التفريق بين الذاتى والعرضى تفريقا خاطئاً ، فان التفريق بين الحد كما يفهمه المناطقة ، والحد كما يفهمه الأصوليون تفريق خاطيء ، لأنه إذا كان المناطقة يريدون بالحد تصور الصفات منفصلة . فمن الواضح أن أظهر حدودهم وهو الحيوان الناطق لا يعطينا سائر الذاتيات مفصلة، فان كونه جسما ناميا وحساسا ومتحركا بالإرادة لا يدل عليه الحيوان دلالة مفصلة بل دلالة مجملة بل لابد من عملية عقلية أخرى تستخرج بواسطتها هذه الصفات من مفهوم الحيوان والناطق . وإن أراد المناطقة بالتصور ، التصور – سواء كان مجملا أو مفصلا – فواضح تماما أن لفظ الإنسان يدل على الحيوان الناطق ، كما يدل لفظ الحيوان على الجسم النامى

---

(١) ابن تيمية . موافقة جـ ٣ – ٢٣٢ – ٢٤٦ :

(٢) ابن تيمية : الرد ص ٦٩ والسيوطى . صون . ٢١٥

الحساس المتحرك بالإرادة ، فيكون اسم الإنسان كافيا فى تعريف صفات الإنسان ، كما أن لفظ الحيوان كاف فى تعريف صفات الحيوان . فاذا كان المناطقة لا يأتون وهم بصدد تعريف الإنسان إلا بلفظ يدل على صفاته الذاتية دلالة مجملة ، وهذا القدر حاصل بلفظ الإنسان، لكان تعريفهم من جنس التعريف بالاسماء ، يكاد يكون هو هو . وعلى هذا ينتهى ابن تيمية إلى القول بأن الحد على هذا الأساس ـ أى تعريف الصفات الذاتية تعريفا مجملا ـ يشبه الاسم ، فاذا كان أحد هؤلاء يعين الكنه أو الذات فان الآخر يعينه . ولكن يرى ابن تيمية أن المناطقة مع هذا يفرقون بين الحد والاسم ، وهذا التفريق « انما يرجع إلى مجرد وضع واصطلاح وتحكم واعتبارات ذهنية »(٢) .

ولكن ابن تيمية يقرر آخر الأمر ـ وهذا تناقض فى فكره ـ أن هناك فرقا بين الحد ومجرد الإسم ، فان فى الأول من تفصيل بعض الصفات ما ليس فى الآخر : « إن قول القائل حيوان ناطق فيه من الدلالة على النطق باللفظ الخاص ما ليس فى لفظ الإنسان » (٣) .

بقيت مسألة أخيرة ـ وهى فكرة تقدم الذاتى على العرضى فى الذهن . ينكرها ابن تيمية من وجهين :

الوجه الأول ـ أن هذا التقدم والتأخر « خبر عن وضعهم إذ هم يقدمون هذا ويؤخرون هذا» وهذا تحكم محض من المناطقة وغير ثابت من وجهين : أولا فى الواقع ـ لأن الحقائق الخارجية مستغنية عنا ولا توجد تابعة لتصوراتنا فليس مجرد افتراضنا أن هذه الصفة تتقدم وهذه الصفة تتأخر ، ينتج اعتبار بعض هذه الصفات ذاتية والأخرى عرضية . ثانياً ـ فى الفطرة : ليس هذا

---

(١) ابن تيمية . موافقة ... ج ٣ ص ٢٢٥

(٢) ابن تيمية موافقة ... ج ٣ ص ٢٢٤

(٣) ابن تيمية . موافقة ج ٣ ص ٢٢٤

التقسيم فطريا وإلا أدركته الفطرة بدون تقليد كما تدرك سائر الأمور الفطرية . ولكن هذا التقسيم مستند إلى الوضع ، وهذا الوضع كما قلنا متغير دائما ، اذن ففكرة تقدم الذاتى على العرضى خاطئة فى الواقع وفى الفطرة . إن صفات الموصوف لازمة كلها للموصوف ولا يمكن اعتبار احداها سابقة على الأخرى ولا إحداها لاحقة لها . ولكن يمكننا أن نقول إن بعضها قد يخطر على البال أولا ، والبعض قد يخطر ثانيا ، والبعض قد لا يخطر على الاطلاق .

الوجه الثانى ـ أن فكرة تقدم الذاتى على العرضى فكرة خاطئة ، لأن الوصف ـ كما هو مقرر عند ابن تيمية ـ لا يكون ذاتيا طبقا لما فى أذهاننا ، ولكن طبقا لحقيقته الخارجية التى هو بها هو سواء تصورته أذهاننا أو لم تتصوره . أما إذا كان لابد من القول بأن بين الحقائق الخارجية الموصوفة صفات متقدمة وصفات متأخرة ، فان هذا ينتج « كون الحقيقة أو الماهية هى ما يقدر فى الاذهان لا مايوجد فى الخارج ، وفى هذا اعتبار تقدم صفة أو تأخرها تابع لتقدير صاحب الذهن . أى يصبح تحديد هذا التقديم والتأخير شيئاً نسبيا بحتا ، مع ملاحظة أن الذهن ـ كما قلنا من قبل ـ يخضع كثيراً للتخيلات والأوهام الفاسدة .

وبهذا ينتهى القسم الثانى من نقد المقام الموجب . وبقدر ما كان ابن تيمية فى المقام السالب وفى الجزء الأول من المقام الموجب ناقلا لحجج الشكاك ، بقدر ما حاول أن يظهر فى هذا الجزء الثانى من نقد المقام الموجب آراء خاصة فى نقد الحد الأرسطاليسى ، بحيث يمكننا أن نقرر أن هذا الجزء الأخير هو العمل المبتكر لابن تيمية فى نقد الحد الأرسطاليسى فى جانبه

---

(١) ابن تيمية . الرد . ٦٩ ـ ٧٦ السيوطى صون ص ٢١٧

الهدمى . أما بقية عناصر نقد هذا الجانب فيونانية فى جوهرها وحقيقتها ، وما من حجة منها إلا ويمكن أن يرد على ابن تيمية فيها بما رد به هو على المنطق الأرسطاليسى من أنها تخالف بديهة العقل ، أو أنها مجرد وضع واصطلاح ، وغير هذا مما وجهه من ردود .

مصادر الجانب الهدمى لنقد نظرية الحد : أول مصادر ابن تيمية فى هذا الجانب هم السوفسطائيون والشكاك اليونانيون ، ولا يذكر ابن تيمية أسماءهم ولا يشير إليهم على الإطلاق . ومن المؤكد أن ابن تيمية اطلع على آراء الشكاك والسوفسطائيين إما فى كتب المتكلمين وإما فى كتب الشراح الإسلاميين للفلسفة اليونانية . ويحاول ابن تيمية أحياناً أن يربط هذه الحجج بنزعته الخاصة فى نقد المنطق الأرسطاليسى ، وأحياناً بنقلها بألفاظها وأمثلتها . فالسوفسطائيون والشكاك إذن هم المصدر النهائى لابن تيمية فى نقده لمبحث الحد الأرسطاليسى .

المصدر الثانى ـ هم الرواقيون . ومن المحتمل أن يكون ابن تيمية قد عرف بعض آرائهم ، فان نقده الماهية يشبه نقد الرواقيين لها . أى أن ابن تيمية يتفق مع الرواقية في الاتجاه الإسمى الذى ينكر وجود الكلى فى الخارج وبالتالى وجود الجنس والفصل كعنصرى الحد . ولكن الغموض الذى يحيط بتاريخ الرواقية يحول دون الحكم القاطع فى أمثال هذه المسائل .

المصدر الثالث ـ المتكلمون . وهم من أهم مصادر ابن تيمية ، ينقل عنهم ويذكر عباراتهم ويشير إلى كتبهم ، ويرجح كثيراً أن يكون ابن تيمية قد عرف ما عرفه عن السوفسطائيين والشكاك والرواقيين منهم ، فهم ـ كما قلنا ـ يرددون حجج الشكاك من ناحية ، ومن ناحية أخرى تكلم بعضهم عن المذهب

الإسمى ، وخاضوا فى مشكلة وجود الكلى ـ الكلى العقلى والكلى الطبيعى والكلى المنطقى ـ وهل هذه الكليات موجودة فى الخارج أم غير موجودة. فالمتكلمون إذن هم المصدر المباشر للجانب الهدمى لنقد ابن تيمية للحد الأرسطاليسى ، استفاد من آرائهم من ناحية ، ومن ناحية أخرى نقل عنهم ما نقلوه هم عن الشكاك والرواقية . هذه المصادر الثلاثة ـ مع بعض التفكير الخاص ـ تكون الجانب الأول من نقد ابن تيمية للحد الأرسطاليسى . وسننتقل الآن إلى بحث الجانب الإنشائى لنقد ابن تيمية للقسم الأول من المنطق الأرسطاليسى .

الجانب الإنشائى لنقد ابن تيمية للحد الأرسطاليسى

مبحث الحد عند ابن تيمية

المقصود بالجانب الإنشائى لنقد ابن تيمية للحد الأرسطاليسى هو آراء ابن تيمية نفسه فى مبحث الحد وكيفية تكوينه . فابن تيمية لم ينكر الحدود على العموم ، ولكنه أنكر الحد الأرسطاليسى التام ، لاستناده على أفكار ميتافيزيقية يؤدى الأخذ بها إلى مخالفة عقائد المسلمين . . كالتفريق بين الذاتى والعرضى ، وانقسام العرضى إلى لازم للماهية ولازم لوجودها ، واستناد هذا التقسيم إلى فكرة الماهية ووجودها .

وأدى هذا إلى المتناقضات العدة التى ذكرناها ، فحدث التفريق بين الصفات فاعتبرت صفة ذاتية وأخرى عرضية ، وقدمت صفة وأخرت أخرى . ويضاف إلى هذا أن الحاجة الانسانية لا تستقر ولا تسكن ، ومن هنا لا نستطيع وضع حدود أبدية ثابتة مستمرة فى أى علم من العلوم ما دامت هذه العلوم فى تغير وتحول . هذه هى الأسس التى وضع عليها ابن تيمية نقده للحد الأرسطاليسى

وهى هى بعينها التى وضع عليها آراءه عن الحد الاسلامى .

يرى ابن تيمية أن الحد المنطقى ليس إلا تفصيلا لما يدل عليه الاسم بالاجمال : « فلا يمكن أن يقال لا يعرف المسمى بحال ولا يمكن أن يقال يعرف به كل أحد . كذلك الحد [1] » . وبهذا أخرج الحد الارسططاليسى عن حقيقته التى ينادى بها وهى أنه يتوجه نحو ماهية المحدود وحقيقته محاولا تصويرها . يقول ابن تيمية : « إن قيل إن المطلوب بالحد أن مجرد الحد يوجب تصور حقيقة المحدود التى لم يتصورها إلا بلفظ الحاد ، وأنه يتصورها بمجرد قول الحاد — كما يظن بعض أهل المنطق وغيرهم — فهذا خطأ ، كخطأ من يظن أن الأسماء توجب معرفة المسمى لمن سمع تلك الأسماء بمجرد ذلك اللفظ » . فلا الاسم ولا الحد إذن يوصلان إلى حقيقة المحدود « فالحد لا يفيد معرفة المحدود — فان قيل يفيده مجرد تصور المسمى ، من غير أن يحكم أنه هو ذلك المسئول عنه مثلا أو غيره — قلنا فحينئذ يكون كمجرد دلالة اللفظ المفرد على معناه المحدود وهو دلالة الاسم على مسماه » ، فتصبح إذن دلالة الحد كدلالة الاسم ، ولا يجادل أحد فى أن مجرد الاسم لا يوجب تصور المسمى لمن لم يتصوره دون ذلك . فالحد إذن نوع من الاسم ، وإذا كان الاسم لا يوجب تصور المحدود ، فان الحد أيضا لا يوجب تصور المحدود .

ينكر ابن تيمية إذن استطاعة الحد التوصل إلى الكنه أو الماهية كما يدعى الأرسططاليسيون . ويرى أن عمل الحد هو التمييز بين المحدود وغيره [2] أما تصور المحدود فلا يستطيع الحد القيام به كما قلنا . وهو هنا يتابع المتكلمين

---

(١) ابن تيمية : موافقة . . . ج ٣ ص ٣٣٢ وابن تيمية : الرد ص ٧٩ .

(٢) ابن تيمية : الرد ص ١٥

بما فى تصورهم للحد . ويذكر عن أمام الحرمين أن المتكلمين كانوا يحدون بالخاصة التى تميزه ويعتبرون هذا هو الحد[1] الصحيح ولكن يرى ابن تيمية أن الحد قد ينبه على تصور المحدود كما ينبه الاسم ، فان الذهن قد يكون غافلا عن الشيء ، فاذا سمع اسمه وحده أقبل الذهن إلى الشيء الذى أشير إليه بالاسم أو الحد فيتصوره ، فتكون فائدة الحد من فائدة الاسم (٢).

وإذا كانت فائدة الحد هى التمييز بين المحدود وغيره ، فما هو القانون الذى نستخدمه لاقتناص الحد .. كيف يحصل هذا التمييز؟ يقول ابن تيمية : «ذلك يحصل بالوصف اللازم للمحدود طرداً وعكساً ، الذى يلزم من ثبوته ثبوت المحدود ، ومن انتفائه انتفاؤه ، كما هى طريقة نظار المسلمين من جميع الطوائف ويذكر ابن تيمية أن أبا المعالى الجوينى يقول : إن المحققين من النظار أجمعوا على أن الاطراد أو الانعكاس من شرائطة . ويرى ابن تيمية أنه إذا كانت الغاية من الحد تمييز المحدود بصفته عما ليس له ، فلايتحقق ذلك إلا مع الاطراد والانعكاس ــ والطرد « هو تحقق المحدود مع الحد » والانعكاس « هو انتفاء المحدود مع الحد » ــ فابن تيمية إذن يقيم فكرته عن الحد على مسألة الاطراد والانعكاس ، فان « الحدود للأنواع بالصفات كالحدود للأعيان بالجهات كما إذا قيل حد الأرض من الجانب القبلى كذا ومن الجانب الشرقى كذا ، ميزت الأرض باسمها وحدها . وحد الأرض يحتاج إليه إذا خيف من الزيادة للمسمى أو النقص فيه ، فيفيد بادخال المحدود جميعه وإخراج ماليس منه ، كما يفيد الاسم . كذلك حد النوع . وهذا يتصل بالحدود اللفظية تارة وبالوضعية أخرى . وحقيقة الحد فى الموضعين بيان مسمى الاسم

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٥ .

(٢) ابن تيمية . الرد ص١٥ والسيوطى . صون ٢١١ وموافقة (طبعة السنة المحمديه) ص ٢٢

فقط ، وتمييز المحدود عن غيره لا تصور المحدود » (١) .

فالطرد والعكس إذن يوصلان إلى بيان مسمى الاسم ، وفى هذا إقامة للحد على أمر لغوى (إذا كانت فائدة الحد بيـان مسمى الاسم ، والتسمية أمر لغوى وضعى ، رجع فى ذلك إلى قصدذلك المسمىولغته . ولهذا يقول الفقهاء : من الأسماء ما يعرف حده بالشرع ، ومنها مايعرف حده بالعرف، ومن هذا تفسير الكلام وشرحه ، إذا أريد به تبيين مراد المتكلم فهـذا يبنى على معرفة حدود كلامه ، وإذا أريد به تبيين صحته وتقريره فانه يحتـاج إلى معرفة دليل بصحته. فالأول فيه بيان تصوير كلامه ، وتصوير كلامه لتصوير مسميات الأسماء بالترجمة تارة لمن يكون قد تصور المسمى ولم يعرف أن ذلك اسمه ، وتارة لمن لم يكن قد تصور المسمى فيشار إلى المسمى بحسب الإمكان إما إلى عينه وإما إلى نظيره ، ولهذا يقال : الحد تارة يكون للاسـم وتارة يكون للمسمى). ففكرة تصور المحدود إذن ليست حدا ، بل هى عملية أخرى بعد الحد ، تحتاج إلى أدلة لإثبات صحة كلام المتكلم (٢) .

الدور المنهجى للحد : فالدور المنهجى إذن هو الترجمـة بلفظ عن لفظ . ومن الأمثلة على عمل الحد شرح غريب القرآن والحديث وغيرهما : بل إن تفسير القرآن وغيره من أنواع الكلام هو من النماذج على عمل الحد ، أى تفسير المعنى فقط ، وذكر مراد المتكلم بتلك الأسماء وبذلك الكلام . ويذكر ابن تيمية أن هذه الحدود معرفتها من الدين فى كل لفظ هو فى كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم . ثم قد تكون معرفتها فرض عين ـ وقد تكون

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٧

(٢) ابن تيمية : الرد ص ٤٨

فرض كفاية ، وهذا الحد اللفظى « هو الذى يحتاج إليه فى إقراء العلوم المصنفة بل فى قراءة جميع الكتب ، بل فى جميع أنواع المخاطبات . فان من قرأ كتب النحو أو الطب أو غيرها لابد أن يعرف مراد أصحابها بتلك الأسماء ويعرف مرادهم بالكلام المؤلف . وكذلك من قرأ كتب الفقه والكلام والفلسفة وغيره » (١) فالحد اللفظى إذن هو الوحيد الذى يستخدم فى العلوم ، دينية كانت أو فلسفية أو علمية .

عبر ابن تيمية فى بساطة عن هذا الرأى الذى أخذ به جميع كبير من مناطقة الإنجليز وبخاصة جون استيوارت مل فقد اعتبر الحد مجرد شرح اللفظ (٢) بل إننا نجد الاتجاه اللفظى فى الحد لدى فيلسوف انجلترا المعاصر برتراند رسل Russel : لم يقبل رسل الحد الأرسطاليسى التام ، لأن التعريف الفلسفى الذى يتجه نحو تفهم الماهية أو الفكرة فى جزئياتها لا فائدة منه عنده . ثم يقول إنه سيهمل هذا التعريف الفلسفى وسيأخذ فى دراسته الرياضية بالتعريف اللفظى البحت (٣) وهذا ما يردده Johnson أيضا . (٤)

مصادر مبحث الحد التيمى : أهم مصادر هذا البحث هو الحد الكلامى . وابن تيمية يشير إلى مباحث الحد عند الأصوليين والمتكلمين كثيراً وينقل لنا كثيراً من كلامهم وآرائهم ، ويكرر فى فقرات متعددة أنهم لم يأخذوا بمبحث الحد الأرسطاليسى . ويقترب فكر ابن تيمية فى الحد من فكر المتكلمين كثيراً . ولكن هل أثر المنطق الرواقى على ابن تيمية ؟ لانستطيع

---

(١) نفس المصدر ٤٦

(2) Mill : System, 1, 8, B. 5

(3) Russel : The Principles of Mathematics B 112

(4) Johanson : Logic , B . 1 . P 104

أن نجزم أو نرجح هذا ـ أولا ـ لأنه ليس بين أيدينا مصادر هذا المنطق الرواقية الأصلية حتى يمكننا أن نقرر هل تأثر المسلمون فى منطقهم الخاص بمباحث الرواقيين . ثانيا ـ اختلاف مؤرخى الفلسفة فى أوروبا الآن حول حقيقة هذا المنطق ـ كما قلت من قبل ـ وبخاصة في مبحث الحد : هل وضع الرواقيون نظرية فى الحد جديدة أم أنهم تابعوا أرسطو ؟ يأخذ بروشارد Brochard بالرأى الأول ويأخذ هاملان Hamelin ومعه فى هذا برانتل Prantel وتسلر Zeller بالرأى الثانى. فمسائل المنطق الرواقى ما زالت معلقة، وهذا ما يجعلنا نقول إن مبحث الحد التيمى هو عمل ابتكارى فى معظمه على الأقل . فابن تيمية إذن نقد الحد الأرسطاليسى بعناصر غير أرسطاليسية يونانية من ناحية ، وعناصر ابتدعها من ناحية أخرى . ولكنه وضع مبحثا فى الحد يمكن اعتباره جديداً ... وسنتابع فى الفصل القادم بحث نقد ابن تيمية لمبحث القضية الأرسطاليسى .

الفصل الثالث

نقد مبحث القضايا الأرسطاليسى

عند ابن تيميـة

انتقل ابن تيمية من نقده لمبحث الحد الأرسطاليسى إلى نقد مبحث القياس . ولم يفرد فصلا أو فصولا خاصة لنقد مبحث القضية ، وذلك لأنه اعتبر القضايا مقدمات البرهان ، وأن عملية القياس نفسها ترمى إلى الحصول على حكم كلى أو قضية كلية ، فاعتبر نقده الموجه إلى القضية موجها فى الآن نفسه إلى العملية التى تدخل فيها كعنصر أساسى ، أو إلى العملية التى تؤدى إلى إنتاجها . غير أننى أرى، لدواع منهجية ، أن أفرد نقده للقضية فى فصل خاص متتبعا الترتيب التقليدى لأقسام المنطق الصورى الأرسطاليسى .

يبدأ ابن تيمية نقده للقضية الأرسطاليسية بنسبية فكرة البداهة والاكتساب فى التصديقات . إن المنطق الأرسطاليسى يقسم التصديقات إلى بديهى ونظرى . لأنه من الممتنع أن تكون كلها نظرية ، لأن النظرى يفتقر إلى البديهى . وهنا يستخلص ابن تيمية نقدا سوفسطائيا وجهه من قبل إلى مبحث الحد ، وهو نسبية الضرورة والاكتساب : « إن الفرق بينهما إنما هو بالنسبة والإضافة » فقد يكون النظرى عند شخص بديهيا عند غيره ، يقول : « فقد يبده هذا من العلم ، ويبتدى فى نفسه ما يكون بديهيا له ، وإن كان غيره لايناله إلا بنظر قصير أو طويل ، بل قد يكون غيره يتعسر عليه

حصوله بالنظر » . ويدعم ابن تيمية فكرته بشرح معنى البديهى : البديهى من التصديقات مايكفى تصور موضوعه ومحموله فى حصول تصديقه ، فلا يتوقف تصوره على وسط يكون بين الموضوع والمحمول — وهو الدليل ، أو مايسميه المناطقة بالحد الأوسط — سواء كان تصور الطرفين بديهيا أو لم يكن . والناس تتفاوت فى قوة أذهانهم أعظم من تفاوتهم فى قوة أبدانهم ، فالبعض يتصور الطرفين تصورا تاما بحيث يتبين له بذلك التصور التام اللوازم التى لا تتبين لغيره الذى لم يستطيع التصور التام . فالناس إذن يتفاوتون فى التصور سرعة وقوة ، والقول إذن بأنه لا يمكن التوصل إلى التصورات إلا بالحد الأوسط — أو بالعملية القياسية — قول خاطىء ، لأن بعض الناس قد لايفتقر إليه .

أما أن يكون الوسط — الذى يسمى بالدليل — قد يفتقر إليه بعض الناس دون البعض الآخر فهذا واضح ، فان بعض الناس يعتبرون قضية من القضايا حسية أو مجربة أو برهانية أو متواترة ، والبعض الآخر يعلمها بالنظر والاستدلال : « ولهذا كثير من الناس لا يحتاج فى ثبوت المحمول للموضوع إلى دليل لنفسه ، بل لغيره ، ويبين لغيره بأدلة هو فى غنى عنها » ( ) .

وهنا سقط المناطقة الأرسطاليسيون — أى أرسطو ومن تابعه من متفلسفة الإسلام — فى تفريقهم الفاسد بين القضايا المعلومة بالتواتر والتجربة والحدس وبين القضايا القائمة على النظر ، إن القضايا الأولى يختص بها من علمها ، ولا تكون حجة على غيره عند المناطقة ، بينما القضايا النظرية مشتركة يحتج بها على المنازع .

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ٨٩ — ٩١ والسيوطى : صون — ص ٢١٩ .

ويرى ابن تيمية أن الحسيات الظاهرة الباطنة تنقسم إلى خاصة وعامة، فليس مايراه إنسان ما أو يشمه أو يذوقه أو يلمسه يجب اشتراك الناس فيه، وكذلك ما يجده الإنسان في نفسه من جوعه وشبعه وألمه ولذته. ولكن هذا لايمنع من أن هناك حسيات عامة يشترك فيها الناس، إنهم يشتركون في رؤية الشمس والقمر والكواكب، كما أن أخص من ذلك هو أن يشترك أهل البلد الواحد في رؤية مافي بلدهم من الأمور المخلوقة المصنوعة كجبل أو جامع أو نهر. ويرى ابن تيمية أن نفس الأمر يحدث في القضايا المتواترة والمجربة أو على حد تعبيره «الأمور المعلومة بالتواتر والتجارب». فهناك أمور يشترك فيها عامة الناس، إنهم يشتركون في العلم بالمدن المشهورة، كالعلم بوجود مكة، واشتراكهم عامة في وجود البحر، مع أن عددا كبيرا من الناس لم ير البحر أبدا، واشتراكهم عامة في العلم بوجود الأنبياء وادعائهم النبوة، قد تواتر هذا إلى الناس عامة. وكذلك الأمر في القضايا التجريبية، إن عامة الناس قد جربوا أن شرب الماء يحصل معه الري، وأن قطع العنق يحصل معه الموت، وأن الضرب المبرح يوجب الألم. هذه القضايا كلها كلية، ولكن إن العلم بها «تجربي» فالقضية التجريبية هي أساس القضية الكلية، بل هي الحقيقة الوحيدة المؤكدة، «إن الحس إنما يدرك رياً معيناً أو موت شخص معين أو ألم شخص معين، أما كون كل من فعل به ذلك يحصل له مثل ذلك، فهذه القضية الكلية لا تعلم بالحس، بل بما يتركب من الحس والعقل». (١)

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ٩٣

ويرى ابن تيمية أن بعض المفكرين يسمى هذا النوع من القضايا «تجريبات» والبعض الآخر يقسمه قسمين : تجريبات وحدسيات. فان كان الحس المقترن بالعقل من فعل الانسان — كأكله وشربه وتناول الدواء سمى تجريبا ، أما إن كان خارجا عن قدرته — كتغير أشكال القمر عند مقابلة الشمس سمى حدسيا .

ثم يضع ابن تيمية أعظم فكرة عرفتها الانسانية فى ميدان التجربة ـ وإن كان قد استمدها من أصولى المسلمين ـ فيقول فى نص رائع : « ذلك أن التجربة تحصل بنظره واعتباره وتدبره ، كحصول الأثر المعين دائرا مع المؤثر المعين دائما ، فيرى ذلك عادة مستمرة . لا سيما إن شعر بالسبب المناسب ، فيضم « المناسب » إلى « الدوران » مع السبر والتقسيم » وهنا يقيم ابن تيمية الدوران والمناسب أصلا للتجربة ، ويضيف إليهما السبر والتقسيم . وعمل السبر والتقسيم — كما يقول ابن تيمية وكما قلنا من قبل فى المنهج الأصولى ـ ان ينفى المزاحم ، «وإلا فمتى حصل الاثر مقرونا بأمرين ، لم تكن إضافته إلى أحدهما دون الآخر بأولى من العكس ، ومن إضافته إلى كليهما . وما يحتج به الفقهاء فى إثبات كون الوصف علة للحكم من دوران ومناسبة وغير ذلك ، إنما يفيد المقصود مع نفى المزاحم ، وذلك يعلم بالسبر والتقسيم ، فان كان نفى المزاحم ظنيا ، كان اعتقاد العلية ظنيا ، وإن كان قطعيا كان الاعتقاد قطعيا ، إذا كان قاطعا فان الحكم لا بد له من علة ، وقاطعا بأنه لا يصح للعلة إلا الوصف الفلانى » ويرى ابن تيمية : أنه يدخل فى هذا الباب القضايا العادية ـ أى التى تجرى على مجرى العادة ـ من قضايا الطب وغيرها من قضايا العلوم التجريبية .

ولكن ابن تيمية ما يلبث أن يسقط سقطة عظمى ، فيهاجم الاشاعرة

وينسبهم إلى الجهم ، ولا يفهم موقف الأشاعرة ، وإن كان قد أخذ بفكرتهم التى أضافوها إلى العلم الإنسانى وهى الدوران والمناسبة والسبر والتقسيم ، فيقول : « لكن من يثبت الأسباب والعلل من أهل الكلام كالجهم وموافقيه فى ذلك مثل أبى الحسن (أى الاشعرى وأتباعه) يجعل المعلوم اقتران أحد الامرين بالآخر لمحض مشيئة القادر المريد من غير أن يكون أحدهما مسببا للاخر ولا مولدا له » . لم يفهم أبن تيمية أبداً موقف الاشاعرة فى فكرة الاقتران ، بينما فكرة العادة ، وفكرة الدوران والمناسبة والسبر والتقسيم ، إنما هى منبثقه من الإقتران ونقد العلية ، ويقوم عليها نقد المنطق الأرسطاليسى فى نظريته الهامة عن العلية . لقد أعمت عداوة ابن تيمية لأهل السنة والجماعة بصيرته وأغلقت فكره، فأثبت الاسباب ، وذكر أنه « كما يعلم اقتران أحدهما بالآخر . فنعلم أن فى النار قوة تقتضى التسخين ، وفى الماء قوة تقتضى التبريد وكذلك فى العين قوة تقتضى الابصار وفى اللسان قوة تقتضى الذوق » . أو بمعنى موجز إنه أثبت العلية الأرسطاليسية ، فأثبت — بقوله هو — الغريزة أو النحيزة ، أو الخلق [1] أو بمعنى أدق أثبت فى السبب « ماهية وجوهرا » هو مسبب المسبب ، وبهذا خرج ابن تيمية هنا عن روح المذهب الإسلامى ، واعتنق أكبر الأفكار التى يقوم عليها المنطق الارسطاليسى .

غير أنه يعود إلى تفسير للتجربة والاساس التى تقوم عليه يقربه إلى حد ما من نظرية الاشاعرة . فيرى أن لفظ التجربة يستخدم فيما جربه الإنسان بعقله وحسه وإن لم يكن من مقدوراته ، ومن الامثلة على هذا : أنه إذا طلعت الشمس ، انتشر الضوء ، وإذا غابت أظلم الجو ، وإذا بعدت الشمس

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ٧٤

عن الرؤوس جاء البرد ، وإذا جاء البرد سقط ورق الشجر وبرد ظاهر الارض وسخن باطنها ، وإذا قربت من سمت الرؤوس جاء الحر ، وإذا جاء الحر أورقت الاشجار وأزهرت . ويقرر ابن تيمية أن هذا أمر يشترك فيه الناس جميعا ، فانهم قد اعتادوه وجربوه . ولكن على أى أساس يقوم هذا ؟ يرى ابن تيمية أن « من يثبت الأسباب » يقيم فكرته على أساس أن « شبيه الشيء ينجذب إليه . وضده هارب منه » ويعطى ابن تيمية أمثلة تجريبية تثبت هذا : إذا برد الهواء برد ظاهر الارض ، وبرد ما على ظاهر الارض ، فتهرب السخونة إلى البواطن ، فيسخن جوف الارض ، ويسخن ما فى جوفه من ماء ، ولهذا تكون الينابيع حارة فى الشتاء ، وتكون أجواف الحيوان حارة ، فتأكل فى الشتاء أكثر مما تأكل فى الصيف ، بسبب هضم الحرارة للطعام . وإذا كان الصيف ، سخن الهواء ، فتسخن الظواهر ، وتهرب البرودة إلى البواطن فيبرد باطن الارض وأجواف الحيوان ، وتبرد الينابيع ، ولهذا يكون الماء النابع فى الصيف أبرد منه فى الشتاء ، وتكون أجواف الحيوان باردة ، فتأكل فى الصيف أقل منها فى الشتاء ، بسبب ضعف الهضم للطعـــــام .

هذه القضايا هى المجربات العاديات ـ عند ابن تيمية ، ويرى ابن تيمية أن التجربة من فعل الانسان ومن فعل غيره . . يقول : « وقد يعلم الانسان من فعل غيره ما يحصل له العلم « التجربى » وإن لم يكن له قدرة على فعل الغير » فالتجربة ليست فردية ، بل قد تكون تجربة الغير . كذلك يقرر أيضا أن من أسباب التجربة أو « السبب المقتضى للعلم بالمجربات هو تكرر اقتران أحد الامرين بالآخر ، إما مطلقا وإما بالشعور بالمناسب » وهنا أيضا يطبق المبدأ

السابق من أن التجربة بفعل الانسان وبفعل غيره ، فتكرر الاقتران أيضا يشترك فيه ما تكرر بفعله وما تكرر بفعل غيره [١] .

ويرى ابن تيمية أن من الخطأ الاكبر أن يجعل المناطقة الارسططاليسيون المجربات والمتواترات مما يختص به من حصل له ذلك ، فلا تصلح أن يحتج بها الانسان على غيره . إن هذه المجربات والمتواترات قد يحصل فيها اختصاص واشتراك ، كما أن الحسيات يحصل فيها اختصاص واشتراك . بل إن الاشتراك قد يكون فى عين المعلوم المدرك وقد يكون فى نوعه ، فالناس تشترك فى رؤية الشمس والقمر والكواكب ، وهذا اشتراك فى عين المعلوم المدرك . وقد تشترك فى معرفة الجوع والعطش والرى والشبع واللذة والألم ، وهذا اشتراك فى نوعه . . يقول ابن تيمية : « ان المعين الذى ذاقه هذا الشخص ليس هو المعين الذى ذاقه هذا . اذ كل انسان يذوق ما فى باطنه ولكن يشترك الناس فى معرفة جنس ذلك » . كذلك يشترك أهل مدينة من المدن فى سماع رعد أو رؤية برق . . ولكن الناس جميعا تشترك فى رؤية النوع وسمعه يقول ابن تيمية : «إذ الرعد والبرق الذى يحصل فى زمان ومكان ، يكون غير ما يحصل فى زمان آخر ومكان آخر » . ثم إن هناك عدداً من المحسوسات المعروفة بالرؤية يوجد فى أماكن وبلاد، ولا تكون فى أماكن وبلاد أخرى، فهى لمن رآها مشهورة ومرئية ، ويعلمها من لا يراها « بالخبر وذلك الخبر قد يكون المشتركون فيه أكثر من المشتركين فى الرؤية » .

ولكم مجد ابن تيمية التجربة والتجريب ، ورأى أنها حاسمة قاطعة ، وأننا نحتج بها على المنازع [٢] .

---

(١) ابن تيمية : الرد .. ص ٩٥ — ٩٦

(٢) نفس المصدر .. ص ٩٨

ثم يناقش ابن تيمية إنكار الفلاسفة للقضايا المتواترة ويرد عليها بصيغة فلسفية هي : عدم العلم ليس « علما بالعدم » ، و « عدم الوجدان » لا يستلزم «عدم الوجود» فهم إذا لم يعلموا ذلك ، لم يكن هذا علما منهم بعدم ، ولا بعدم علم غيرهم . فليس عند هؤلاء الفلاسفة والأطباء الذين أنكروا المتواترات دليل عقلى ينفى هذه المتواترات . إن غايةماعندهم أنه ليس فى صناعتهم مايدل على وجود المتواترات « وهذا إنما يفيد عدم العلم بالعدم » وقد اعترف بهذا كثير من الأطباء والفلاسفة كأبقراط وغيره (١) .

إن السبب الذى يدافع لأجلها ابن تيمية عن يقينية المتواترات وبأنه لا يختص بها من علمها — بل هو يحتج أيضا بها على المنازع — هو انقاذ يقينية الحديث وقبوله كمصدر للفكر وللتشريع . بل إن ابن تيمية يدافع عن النبوة ، وتواتر كتبها ومعجزاتها . ويرى ابن تيمية أن إنكار المتوترات أصل من أصول الإلحاد والكفر » وأن الملاحدة من الفلاسفة ينكرون المنقول عن الأنبياء بالتواتر من المعجزات وغيرها ، لأنها لم تتوافر عندهم فيدعون أنه لا تقوم بها الحجة عليهم . واستنادا على هذا الأصل الفاسد أنكر كثير من المتكلمين والفلاسفة مايعلمه أهل الحديث من الآثار النبوية ، مدعين أنها غير معلومة لهم . كما يدعى كثير من الكفار إن معجزات الأنبياء غير معلومة لهم « وهذا لكونهم لم يعلموا السبب الموجب للفهم بذلك . والحجة قائمة عليهم ، تواتر عندهم أم لا » (٢) .

نستخلص من هذه المناقشة العميقة لفكرة إنكار المنطق الأرسططاليسى

---

(١) نفس المصدر : ص ١٠٠

(٢) ابن تمية : الرد ص ١٠٠ والسيوطى : صون ص ٢١٩ — ٢٢٠

ليقينية القضايا المتواترة مدى صحة النقد الإسلامى العام المنطق الأرسطاليسى .
فقد نقد المسلمون — وتابعهم ابن تيمية — منطق أرسطو ، لما ينتجه تطبيقه على المسائل الدينية من متناقضات وإنكار . وهؤلاء المناطقة يرون أن القضايا المعلومة بالتواتر أو المتواترة يختص بها من علمها ، فما يتواتر عند شخص خاص به وليس خاصا بغيره ، وعلى هذا فينهدم كثير من آثار الدين المتواترة . ولعل هذا كان أكبر مادعا إليه عبد الله بن المقفع وابنه محمد بن عبد الله حين قدما أول ترجمة المنطق ، وهو إثبات يقينية المنطق بقضاياه العقلية والحسية ، وإنكار تواتر الدين الذى يستند على السماع فقط . ولعل هذا أيضا ماذعا إلى إنشاء علم من أعظم العلوم الإسلامية — وهو علم مصطلح الحديث ، وفيه محاولة حاسمة لتحقيق الدراية والرواية ووضع أصول الجرح والتعديل للوصل توصلا حاسما إلى صحة الأحاديث . وقد سبق المسلمون — كما سنوضح هذا — علماء مناهج البحث التاريخية فى وضع هذا العلم ، فكان علم مصطلح الحديث إذن ردا حاسما على المنطق الأرسطاليسى .

ويتبين لنا أيضا من هذا العرض الجميل لابن تيمية ، صحة صرخة الفقهاء حين نادوا : من تمنطق تزندق . كانت صرختهم من قلب الإسلام العظيم ، دفاعا عن التواتر » تواتر الكتاب والسنة بما فيهما من حقائق وأفكار ومذاهب .

الوجه الثالث من النقد — نقد القضية الكلية : العلوم اليقينية النظرية لا يحصل عليها إلا البرهان ولا بد فى البرهان من قضية كلية .

القضية الكلية هى عنصر البرهان الجوهرى ، فلا يمكن الإنتاج فى أى قياس عن جزئيتين . ولكن ليست لهذه القضية الكلية ثمة فائدة ، لأنه إذا كان لا بد فى كل برهان من قضية كلية ، « فيجب أن نعلم كونها كلية . فإذا

كان العلم بهذه القضية بديهيا ، كان العلم ببديهية أفرادها بطريق الأولى . أما إذا كان نظريا . احتاج إلى علم بديهى ، وهذا يؤدى إلى الدور أو التسلسل وكلاهما باطل . ويحدث هذا فى جميع القضايا الكلية البديهية التى يجعلها المناطقة مبادىء البرهان ويسمونها « الواجب قبولها »(١) . وكل برهان تكون فيه هذه القضايا مقدمة كبرى ، يمكن العلم بالنتيجة بدون توسط تلك القضية : « ما من قضية من هذه القضايا الكلية التى تجعل مقدمة فى البرهان ، إلا والعلم بالنتيجة ممكن بدون توسط ذلك البرهان — بل هو الواقع كثيرا » فالانسان يعلم أن هذا الواحد نصف هذين الاثنين من غير استدلال على ذلك بالقضية الكلية ، وأن هذا العين لايكون موجوداً معدوما كما يعلم العين الآخر . ولا يحتاج ذلك إلى أن يستدل عليه بأن كل شىء لايكون موجودا معدوما معا (١) . وكذلك الأمر فى حكم التضاد العام وحكم التناقض ، كلها أحكام جزئية ، ثم قد تنتقل من هذه الأحكام الجزئية إلى الحكم العام . فبديهيات البرهان الأساسية أساسها جزئى لا كلى ، محسوس تجربى لا عقلى . وهذا نقد قاس لأسس المنطق الأرسطاليسى .

وقد سبق ابن تيمية المنطقى الانجليزى بوزانكيت وغيره من مناطقة ، حين أعلنوا أن بديهيات البرهان الأساسية أى قوانين الفكر المشهورة ليست بديهيات وإنما هى مسلمات تستمد من الخبرة والتجربة فالانسان إذن يتوصل إلى القضية الجزئية قبل التوصل إلى القضية الكلية . والقضية الكلية ليست إلا تعديدا

---

(١) صون — ص ٣٢٣ — ٣٢٤ وابن تيمية الرد ص ١٠٨

(٢) صون : ص ٣٠٩ — ٣٢٠ وابن تيمية : الرد ص ١٠٨ — ١٠٩

لأفراد جزئية مندرجة تحتها . والبرهان لايعطى شيئا جديدا على الاطلاق ، بل فيه مصادرة على المطلوب .

من أين استمد ابن تيمية هذا النقد الاسمى والذى يدرجه فى قائمة الفلاسفة الإسميين ؟ . ثم إننا نعلم أنه قد سبقه فيه سكستوس أمبريقوس ، ووصل إلى مدرسة الشراح الاسلاميين — كما قلنا — واستعاده جون أستوارت مل فى العصور الحديثة ، ووجهه نحو القياس الأرسططاليسى أيضا .

ونحن لانشك مطلقا فى أن ابن تيمية تأثر كما تأثر جون استيورات مل بسكستوس أمبريقوس ، والفكر الإنسانى يحيا فى حلقات متصلة . إنه يستعيد فى كل آن مشاكل الفلسفة ، أى يستعيدها فى جوهرها ، ولكنه يبعث فيها نوعا من الجدة والدقة ويضفى عليها روحا جديدة ، فكأنها تحيا فى حاضر مستمر . وقد اصطنع ابن تيمية حجج الشكاك ، وخاصة هنا ، كما اصطنعها من بعده مل ، أنه ربطها بمذهبه العام ثم استخرج منها النتيجة التى سنراها فيما بعد .

ولم يكتف ابن تيمية بالقول بأن فى كل برهان يشمل قضية كلية مصادرة على المطلوب ، بل حاول ماوسعه الجهد أن يحطم صرح العلم الأرسططاليسى كله الذى يقرر ان العلم الجزئى ليس علما على الاطلاق وبأن العلم الحقيقى هو هو الكلى اليقينى الذى نصل اليه بالبرهان (١) لأن النتائج المعلومه بالبرهان لاتكون إلا كلية . فحاول أبن تيمية أن يطبق قواعد البرهان على الإلهيات، فلم يصل إلى شىء على الإطلاق ، لأن البرهان لايفيد إلا العلم بالكليات ،

---

(١) صون : ص ٣٢١ . وابن تيمية : الرد ص ١٣٠ وما بعدها .

والكليات لا تكون إلا فى الأذهان لا فى الأعيان ، وهى غير موجودة فى الواقع ، فلن نصل إذن إلى شىء موجود . يقرر ابن تيمية أنه إذا كان البرهان لا يفيد إلا العلم بالكليات ، والكليات إنما تكون فى الأذهان لا فى الأعيان ، وليس فى الخارج إلا وجود معين ، لم يعلم بالبرهان شىء من المعينات فلا يعلم به موجود أصلا ، بل إنما يعلم به أمور مقدره فى الأذهان ، لا تتحق فى الخارج أصلا . ويقول ابن تيمية انه لا كمال للنفس فى تصور المجردات هذه الأمور العامة الكلية — إذا لم تتصور أعيان الموجودات المعينة الجزئية . وليس فيها علم بالله الذى لا تكمل النفس الانسانية إلا بمعرفته وعبادته : محبة وذلا (١)

إن مبحث الوجود ولواحقه — وهو مبحث العلم الأعلى — لا يمكن التوصل إليه بالكليات . ويتبين هذا فى بحثنا أو فى تطبيقنا للبرهان على تلك المباحث . أما الوجود فهو أمر ظاهر ، فلا حاجة إذن إلى محاولة حده أو البرهنة عليه . ويقرر ابن تيمية أن المناطقة أنفسهم يسلمون بهذا . فليس هو اذن غاية الإستدلال العقلى ولكن هى أقسامه ، ونفس أقسامه إلى واجب وممكن وجوهر وعرض وعلة ومعلول وقديم وحادث أخص من مسمى الوجود : « وليس مجرد انقسام الأمر العام إلى أقسام ، بدون أن نتوصل إلى معرفة الأقسام ، ما يقتضى علماً كليا عظيما أعلى من تصور الوجود » ويتبين هذا من البحث فى القسمين الرئيسيين للوجود وهما واجب الوجود وممكن الوجود » (٢) .

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٣٢

(٢) ابن تيمية : الرد ص ١٣٦ : السيوطى صون . ص ٢٣٦ — ٦٣٧ — ٣٤٣

أما واجب الوجود : فهو أكمل الموجودات ، ووجوده معين غير كلى ، لأن الكلى لايمنع تصوره من وقوع الشركة فيه . وواجب الوجود يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه . إذن فلن نصل بواسطة البرهان إلى معرفة واجب الوجود ولا التصورات الميتافيزيقية العليا عند الفلاسفة نفسهم مثل العقول العشرة والأفلاك والعناصر ، فكلها جواهر معينة لا أمور كلية عامة . أو بمعنى آخر يقرر ابن تيمية أنه لايصل الفلاسفة إلى جملة الموجودات عندهم ، ولن يفيد البرهان إذن علما حقيقيا (١) .

أما الأشياء الممكنة الوجود فالبرهان القياسى لايفيد أمورا كلية « واجبة البقاء فيها » لأن تلك الممكنات لا تستمر على حالة واحدة ، بل هى قابلة للتغير والاستحالة (٢) .

طبق ابن تيمية فكرة عدم إفادة البرهان العلم إلا بالكليات على ثلاثة مباحث فى الإلهيات : الوجود ، وقسميه ـ واجب الوجود وممكن الوجود . وفى المباحث الثلاثة لم ينتج البرهان شيئاً .

وإذا كان البرهان نفسه المستند إلى قضية كلية لن يؤدى إلى إثبات واجب الوجود وممكن الوجود ، وهما أعيان معينة موجودة فى الواقع ، فانه سيستند عليه من ناحية أخرى آراء اليونان الميتافيزيقية كالقول بوجودات مطلقة لا وجود لها ولا اثبات فى الواقع ، وأهم تلك الموجودات هى الماهيات المجردة من حيث هى هى . ولكن ابن تيمية يرى أن هذه الموجودات لاوجود لها فى الحقيقة ، ليس فى الخارج «الإنسان» من حيث هو ، ولا «الوجود» من

(١) السيوطى : صون . ص ٢٤٨ ابن تيمية : الرد ص ١٢٩

(٢) السيوطى : صون . ٢٤٩ . ابن تيمية : الرد ١٣٩ ، ١٤٧

حيث هو ولا «السواد» من حيث هو. إن ابن تيمية يشير فى وضوح إلى نظرية المثل عند أفلاطون، بل إنه يقرر أن القول بوجود تلك الماهيات يشبه القول بوجود تلك المثل الأفلاطونية أو الأعداد المجردة الفيثاغورية، وليس لهذه ولا لتلك وجود خارجي ولكن هى أمور تقديرية فى الذهن. أليس القول — وهذا ما لم يصرح به ابن تيمية فى هذا الموضع — بوجود تلك الماهيات القديمة أو تلك المثل هو القول بتعدد القدماء؟ إن ابن تيمية تسيطر عليه فكرته العامة عن استناد المنطق إلى إلهيات اليونان، وعن هذه الفكرة يصدر هنا، ولم يلجأ إلى حجج أرسطو فى نقد نظرية المثل.

أما منشأ خطأ الفلاسفة فى القول بالماهيات الموجودة — عند ابن تيمية — فهو أنهم لم يفرقوا بين نوعين من أنواع الإمكان: الإمكان الذهنى والإمكان الخارجى (١) أما الإمكان الذهنى فهو أن يعرض للذهن شىء فيفترض وجوده لا لعلمه بوجوده بل لعلمه بعدم امتناعه، مع أن هذا الشىء قد يكون ممتنعا فى الخارج. أما الإمكان الخارجى فهو أن يعرض للذهن شىء فيقر بوجوده لعلمه بوجوده، أو بوجود نظيره، أو بوجود ما هو أبعد فى الوجود منه، فاذا كان نظيره أو ما هو أبعد فى الوجود منه موجودا، كان هو موجودا بالأولى. ويستخدم ابن تيمية هنا قياس الأولى، وهو طريق عقلى وضعه كما سنرى بعد قليل. وهذه الطريقة الأخيرة — طريقة الإمكان الخارجى بفروعها الثلاثة: الإقرار بالوجود لوجود الشىء، أو لوجود نظيره، أو لوجود ماهو أبعد فى الوجود منه — هى طريقة القرآن فى اثبات البعث.. ويعطى ابن تيمية أمثلة كثيرة عن ذلك. إن النتيجة التى يريد أن يصل إليها ابن تيمية أن الإمكان الخارجى لا يعرف مطلقا بمجرد العلم بعدم

---

(١) صون. ص ٣١٨ — ٣١٩، ابن تيمية: الرد ص ١٣٠

الامتناع ، لذلك لم يكن كل ما يتصور فى الذهن موجودا فى الخارج . وقد نشأ عن هذا الخطأ ـ علاوة على خطأ أفلاطون السالف الذكر ـ أن ابن سينا وأرسطو من قبله أعتقدا أن الماهيات المجردة الكلية كالإنسان الكلى المطلق موجودة فى الخارج وجودا مقارنا للأشخاص ، وهذا خطأ لأن الإنسان الكلى المطلق لا وجود له إلا فى الذهن ـ إن كان له ثمة وجود .. (١) نستطيع هنا أن نتبين المذهب الإسمى فى أوجه .

بعد هذا الاستطراد الطويل فى مسائل ميتافيزيقية ، يحاول ابن تيمية أن يدلل على أن ما يدعوه المناطقة بالمواد اليقينية ـ التى اعتبرت مقدمات كلية للبرهان ـ ليست كلية ولا يقينية على الاطلاق (٢) :

وأول تلك المواد : الحسيات ، وهى ليست كلية أصلا لأن الحس لا يدرك أمرا كليا ، والكليات إنما يدركها العقل ، وطريق ادراكها ـ كما سنرى بعد قليل ـ قياس التمثيل أو التجربة أو العادة أو الاستقراء الناقص أو هذه الثلاثة أو الاربعة مجتمعة . وفى إيجاز ليست الحسيات كلية ، ولا يتشارك الناس فى إدراكهم لها أو يتشاركون فى أدراك شىء معين من الحسيات .

قد يحدث اتفاقهم فى ادراك جنس الشىء ، ولكن يختلفون فى عين المدرك ، فليس الذى يشمه هؤلاء ويذوقونه ويلمسونه هو الذى يشمه ويذوقه ويلمسه هؤلاء ، مع أن جنس المشموم أو المذاق أو الملموس واحد .

والمادة الثانية من المواد اليقينية : هى الوجدانيات الباطنية ، وليس فيها مطلقا كلى ، بل إنها إدراك جزئى لا يتشارك فيه الناس ، بل يكاد الاختلاف يكون

---

(١) السيوطى : صون . ص ٣٢٠ — ٣٢١ ، وابن تيمية : الرد ص ٣٠١

(٢) السيوطى : صون . ص ٣١٤ وما بعدها ، وبن تيمية : الرد ص ٣٠١

فيها أشد من الاختلاف فى إدراك الحسيات ، لان فى إدراك الوجدانيات من الخصوص فى المدرك والمدرك ما ليس فى الأول .. لأنه قد يتفق فى الأول التشابه بين الناس فى إدراك جنس بعض المحسوسات المنفصلة كالشمس وغيرها؛ بينما لا يتفق الناس أبدا فى آلامهم ولذاتهم .

أما المادة الثالثة : فهى المجربات وتستند المجربات إلى التجربة والتجربة لا تقع إلا على شىء معين .

أما المادة الرابعة : وهى المتواترات فانها تتواتر عن مسموع أو عن مرئى ، وكلا منهما معين .

أما المادة الخامسة : فهى الحدسيات . والحدسيات لا يمكن اعتبارها كلية يقينية ولكن على فرض هذا فهى تشبه المجربات .

وهناك من المناطقة من يجمع تلك المواد الثلاثة الأخيرة تحت اسم التجريبيات[1] . ويقول ابن تيمية إنه كما أن الناس يتفقون فى إحساسهم لأجناس بعض المحسوسات مع اختلافهم فى عينها ، فانهم أيضا يتفقون فى معرفة جنس المتواترات أو المجربات مع اختلافهم فى تصور عينها .. فمع أنه قد يتواتر لدى قوم أو يجرب ما لم يتواتر عند غيرهم أو يجربوه ، فانهم يتفقون فى الجنس . ولكن من الغريب عند ابن تيمية أن يقول المناطقة بأن المتواترات والمجربات والحدسيات «يختص بها من علمها» فلا يقيم الإنسان بها الحجة أو البرهان على غيره ، فهى ليست حجة على غير أصحابها ، بينما يعتبرون الحسيات قضايا كلية . والمسألة عكسية تماما ، وقرب هذه المواد من اليقينيات لا يضارعه قرب الحسيات منها . إن المتواترات مثلا تنقل بواسطة عدد كبير من الناس ، وتصل إلى أسماع

(١) ابن تيمية : الرد ص٢٨٦ و ٣٧٧ والسوطى صون . ص٣٢٦ — ٣٢٧

عدد كبير من الناس أيضا ، أما الحسيات فلا يشترك فيها إلا من أحسها . هل يشترك الناس في تذوقهم للأشياء أو لمسهم لها أو شمها ؟ إن الحسيات في الواقع عند ابن تيمية هي التي يختص بها من علمها ، ولا يستطيع إنسان أن يقسم البرهان بها على غيره .

ولو حاولنا أن نرجع علوم الفلسفة إلى شيء من هذه المواد ، لتبين لنا أن العلوم الرياضية تعود إلى الحدسيات ، والعلوم العقلية الطبيعية والعلوم الفلكية كعلم الهيئة إلى المجربات . وليس في هذه العلوم الأخيرة شيء يقيني البتة ، ولكن تعود إلى تجربة أو تجارب شخصية لأفراد من البشر . ولا تتواتر تلك القضايا تواترا يقينيا بل يمكن أن تنقل بواسطة ما يسمى في الفقه « خبر الواحد » ، وإذا ما ذكر أن جماعة لا فردا واحداً قاموا بعمل تجربة من التجارب ، ثم نقلت هذه التجربه من جيل الى جيل ، فغاية ما نستطيع أن نقول إنه تواتر من النوع المعروف « بالتواتر الخاص » . ويرى ابن تيمية أنه مع كل هذا ، ينكر المناطقة الأرسطاليسيون تواتر الآثار وهي ما قام اليقين عليها ، بينما تواتر آثارهم الفسلفية أو العلمية لا يستند على أصدق الدلائل الحسية ، كما تستند أيضا أخبار الشرع وآثاره . النقد الأخير لهذه المواد اليقينية الكلية أن تقسيمها منتشر غير منحصر ، لأنه لا دليل لدى الأرسطاليسيين على نفي ما سوى هذه المواد — ويثبت هذا النقد عدم استقرار هذه المواد — فيندرج بعض أفراد هذه المواد تحت اسم واحد ، أو ينقسم فرد أو فرع منها إلى أقسام . ودعوى عدم الحصر أو دعوى انتشار التقاسيم حجة يوجهها ابن تيمية إلى سائر تقاسيم منطق أرسطو ، فتقسيم المقولات تقسيم غير منحصر ، وتقسيم طريق الاستدلال إلى ثلاثة : القياس والاستقراء والتمثيل تقسيم منتشر لا يشمل كل طرق الاستدلال . ويشير هذا النقد إلى اتجاه عام في نقد ابن تيمية ، هو أن هذا المنطق شيء وضعي اصطلاحي وليس قانونا

عقليا ملزما ، فتقاسيمه لم تستقر بعد ، ولم تصل إلى درجة اليقين النهائى ، بل هى شىء نسبي بين النظار ، يونانيين كانوا أو مسلمين .

يستنتج ابن تيمية أن المواد اليقينية التى تستخدم فى البرهان كمقدمات له ليست كلية . ولكن ابن تيمية لا يستمر فى موقفه السالب إلى النهاية ، بل يعود إلى الاعتراف بفائدة هذه القضية الكلية فى البرهان فى ناحيتين : أولا ب الأوليات أو البديهيات العقلية ، ثم يعترف ثانيا بفائدتها فى الأبحاث الدينية .

أما فى الأوليات فان ابن تيمية يعترف أولا بأن قضاياها كلية ، ويقرر ثانيا أن البرهان يفيد فى العلم الرياضى .. يقول : « لم يبق معهم إلا الأوليات التى هى البديهيات العقلية والأوليات الكلية . إنما هى قضايا مطلقة فى الأعداد والمقادير ونحوها مثل ، مثل قولهم الواحد نصف الإثنين والأشياء المساوية لشىء واحد متساوية ونحو ذلك » ولكن هذه الأوليات هى مقدرات فى الذهن ولا توجد كلية فى الخارج (١) . وهذه الأوليات هى مقدمات العلم الرياضى وقضاياه . ويرى ابن تيمية أن البرهان القياسى لا يدل على شىء دلالة مطردة يقينية سالمة عن الفساد إلا فى هذه المواد الرياضية ، وأميز مثال للعلم الرياضى علما الحساب والهندسة ، أما علم الحساب — علم الكم المنفصل ، والهندسة علم الكم المتصل — فهما علمان يقينيان لا يحتملان النقيض البتة مثل جمع الأعداد وقسمتها وضربها ونسبة بعضها إلى بعض ، ويضرب ابن تيمية أمثلة رياضية متعددة . ثم يقرر أنها أمور معقولة مما يشترك فيها العقلاء . وأن الناس جميعا لا بد أن يعرفوا منها شيئا ، وقضاياها فى حقيقة الأمر « كلية واجبة القبول لا تنتقض البتة » . ويرى ابن تيمية أن الرياضيات كانت منشأ

(١) السيوطى : صون ٦ | ٣ .

الفلسفة منذ وضع ميثاغورس الفلسفة مستندا على نظرية رياضيـة ، ولذلك يسمى هو وأصحابه بأصحاب العدد ، وكان يظن هو وأتباعه أن الأعـداد المجردة موجودة خارجة عن الذهن . ثم أتى أفلاطون وتبين له غلـط ذلك ، وذهب إلى أن الماهيات المجردة كالإنسان والفرس المطلق موجودات خارج الذهن ، وأنها أزلية أبدية . ثم تبين لتلميذه أرسطو غلط ذلك ، فذهب إلى أن هذه الماهيات المطلقة موجودة فى الخارج مقارنة لوجود الأشخاص ، وتابع أرسطو المتأخرون المشائين على هذا وهو غلط أيضا .

عرض ابن تيمية اذن للمذاهب الثلاثة : الفيثاغورية القائلة بالأعـداد المجردة ، والأفلاطونية القائلة بالماهيات المجردة ، والأرسطاليسية القـائلة بالماهيات المطلقة المقارنة لوجود الأشخاص ، ورفض كل هذه الأقوال . ثم أدلى برأيه وهو أن ما فى الخارج ليس بكلى أصلا ، وليس فى الخارج إلا ما هو معين مخصوص .. ثم ينقض القول بأن الـكلى الطبيعى موجود فى الخارج ويرى إنما هو كلى فى الذهن ، يوجد فى الخارج حقا ، لـكن إذا وجد فى الخارج لا يكون إلا معينا ولا يكون كليا .. فكونه كليامشروط بكونه فى الذهن . وأما من أثبت ماهية لا فى الذهن ولا فى الخارج «فتصور قوله تصورا تاما يكفى فى العلم بفساد قوله (١) .

ومن أين استمد ابن تيمية هذا المذهب الإسمى ؟ من الرواقية عن طريق المتكلمين . فالعلوم الرياضية إذن علوم لاتنفع بالرغم من صدقها، ويـورد ابن تيمية قول الغزالى وغيره فى علوم اليونان من أنها علوم صادقة لا منفعة فيهـا

---

(١) ابن تيمية : الرد صـ ١٣٤ ، ١٣٥ : صون . ص ٢٣٩ ، ٢٤٠

(٢) ابن تيمية . الرد صـ ١٣٦ والسيوطى . صون.ص ٨٤٠

وظنون كاذبة لا ثقة بها [١] ، والأولى هى الرياضيات والثانية هى الإلهيات . وإذا كان لهذه الأولى ثمة منفعة فهى أن « النفس تلتذ بذلك كما تلتذ بغير ذلك ، فان الانسان يلتذ بعلم ما لم يكن علمه وسماع ما لم يكن مشغولا عن ذلك بما هو أهم عنده منه ، كما قد يلتذ بأنواع من الأفعال التى هى من جنس اللهو » . فمعرفة الرياضيات إذن ترف عقلى — ولكن ابن تيمية يضيف إلى هذا فائدة أخرى : « وأيضا فنى الادمان على معرفة تلك تعتاد النفس العلم الصحيح والقضايا الصحيحة الصادقة والقياس المستقيم فيكون فى ذلك تصحيح الذهن والادراك ، وتعود النفس أنها تعلم الحق وتقوله لتستعين بذلك على المعرفة التى هى فوق ذلك » . فالعلوم الرياضية ليس لها فائدة إذن لأنها قضايا مطلقة وليس فيها علم بموضوع فى الخارج ، ولكن لا يمكن اعتبارها علما إلا إذا كان المقصود بها شيئا فى الخارج ، ولولا أن ذلك طلب فيه معرفة المعدودات والمقدرات الخارجية التى هى أجسام وأعراض ، لما جعل علما ، إنما جعلوا علم الهندسه مبدءاً لعلم الهيئة ليستعينوا به على براهين الهيئة أو ينتفعوا به فى عمارة الدنيا [٢] » وبدون هذه النزعة العملية لا يصبح أى فرع من فروع المعرفة الإنسانية علما . والترقى من الشكل المحسوس إلى الشكل المعقول خطأ بحت : « وكان مبدأ وضع المنطق من الهندسة فجعلوه أشكالا كالأشكال الهندسية وسموه حدوداً لحدود الأشكال لينتقلوا من الشكل المحسوس إلى الشكل المعقول » ويرى ابن تيمية أن هذا دليل على ضعف والتواء عقلى وتعذر المعرفة على هؤلاء المناطقة اليونانيين وأتباعهم من متفلسفة الاسلام إلا بطرق بعيدة . الشكل المحسوس عند ابن تيمية هو المعرفة ذاتها وما وراءه فهو

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٣٧ والسيوطى . صون ص ٢٣٨

باطل [1] .. ومن هنا أخطأ المناطقة حين ترقوا من هذا الشكل المحسوس إلى الشكل المعقول على اعتبار أن الأول طريق المعرفه والثانى غايتها .

أما فى نطاق الدينيات فقد اعترف ابن تيمية بفائدة القضية الكلية . والعلة فى هذا أنه وجد فى تراث محمد صلى الله عليه وسلم قضايا كلية ، فاضطر إلى القول بأنه « فى المواد المعلومة بأقوال الأنبياء يظهر الاحتاج إلى القضية الكلية ، ومن أمثلة تلك القضايا الكلية قول الرسول صلى الله عليه وسلم أن كل مسكر خمر وكل خمر حرام » [2] . ولكنه يرى أن هذه القضية الكلية ليست نظما على طريقة اليونان ، وإنما هى من « جوامع الكلم » ، فليست هى قضية كلية وإنما هى كلمات جامعة ، ثم يبين تقرير المسألة الشرعية فيها . وسنعود إليها مرة أخرى حين نتحدث عن قياس التمثيل عند ابن تيمية .

وصلنا إذن الى أن ابن تيمية عاد إلى الاعتراف بفائدة القضية الكلية فى نطاق الرياضيات والدينيات . وسيعود أيضا إلى الإعتراف بفكرة الكلى نفسها ويقرر أنه « من أخص صفات العقل التى فارق بها الحس ، إذ الحس لا يعلم إلا معينا . والعقل يدركه كليا مطلقا » [3] . فالحس إذن لا يدرك إلا الجزئى ، والعقل يتجاوز الجزئيات إلى الحكم على الكلى العام . ولكن هذه الكليات التى تعرفها النفس أو العقل هى طريق لمعرفة الجزئيات ، والنفس إنما تحب معرفة الكليات لتحيط إحاطة تامة بالجزئيات ، فاذا لم تحصل ذلك ، لم يتم للنفس أدنى كمال : « ومن لم يثبت للرب إلا معرفة الكليات كما يزعمه ابن

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٣٦ . السيوطى : صون ص ٢٤٢ .
(٢) ابن تيمية : الرد ص ١١١ والسيوطى : صون ص ٢٢٥
(٣) السيوطى : صون . ص ٢١٨

سينا وأمثاله ، وأن ذلك كمال للرب ، فلذلك يظنه كمالا للنفس بطريق الأولى. سيما إذا قال إن النفس لا تدرك إلا الكليات وإنما يدرك الجزئيات البدن — فهذا فى غاية الجهل » [١] .

وهنا يتبين لنا عبقرية ابن تيمية الفكرية . إنه يربط بين نظرية اليونان فى العلم الكلى وأنه أشرف العلوم وأن العلم الجزئى علم غير مكتمل ، ونظرية متفلسفة الإسلام — متابعين لأرسطو— أن الله يعلم الكليات فقط ، وأنه لا يعلم الجزئيات . وهكذا أدرك ابن تيمية بعمق الصلة بين المنطق الأرسطاليسى والميتافيزيقا الأرسطاليسية . وثبت تماما أن من تمنطق تزندق .

ويرى ابن تيمية أن النفس تدرك الكليات لتستطيع بواسطتها معرفة الجزئيات . أما القول بأن معرفة الكليات كافية فى تحقيق العلم فخطأ ، لأن العلم الحق ليس معرفة فقط لما هو فى الأذهان بل لما هو فى الأعيان . أما العلم القائم على ما هو فى الأذهان فليس هو علما تكمل به النفس ، إذ أنها لا تعلم به شيئا من الموجودات المتعددة المتكثرة فى الكون ولا تصير عالما معقولا موازيا للعالم الموجود الحسى ذى الجزئيات المحسوسة بل تصير عالما لأمور كلية مقدرة لا تعلم بها شيئا من العالم الموجود — وليس فى هذا كمال للعقل أو للنفس [٢] فالعقل أو النفس لا تكمل بالقوة العلمية النظرية ، بل لا بد أن يدعم هذه القوة قوة عملية . ويرى ابن تيمية « أن للنفس قوتين قوة عملية نظرية وقوة إرادية عملية ، ولا بد من إكمال القوتين ، ويتم هذا بمعرفة الله وعبادته أى لا بد أن تجمع النفس بين المحبة والعبادة له — بل إن العبادة أهم عمل للنفس ،

(١) السيوطى : صون . ص ٢٤٢
(٢) السيوطى : صون . ص ٢٣٧

لأنها تجمع معرفته ومحبته والعبودية لله . ينبغى إذن الجمع بين علم النفس وبين ارادتها ، وهذا الجمع هو الكمال بعينه . وقد أخطأ الجهمية عند ابن تيمية حين « لم يجمعوا بين علم النفس وارادتها التى هى مبدأ القوة العملية ، وجعلوا الكمال فى نفس العلم ، وإن لم يعضده قول ولا عمل ، ولا اقترن به من الخشية والمحبة والتعظيم ، وغير ذلك مما هو من أصول الإيمان »(١)

هنا تطبيق دقيق لمبدئه العام عما ينتهى إليه المنطق الأرسطاليسى من إنكار للدين ، لأنه إذا كان العلم هو الكمال فى ذاته ، لكان العلم بالله ومعرفته كافيين ، بدون أن يثبت العلم بالله ومعرفته عبادة وعمل . ونحن نرى هنا أنه ينقد فكرة الجهمية أن الإيمان هو معرفة بالله فقط ، وأن العمل ليس ركنا من الإيمان . ويرى أن هذا الأصل الجهمى قد خرج على طريقة اليونان .

طريق اكتساب القضية الكلية : ويحاول ابن تيمية أن يحدد طريق اكتساب القضية الكلية ، وطريق اكتسابها لا يخلو عنده من اثنين : أ ــ إما اعتبار الغائب على الشاهد ــ أو قياس الشىء على مثله ، فاذا ما عرفنا أن هذه النار محرقة ، فالنار العامة محرقة مثلها . يقول ابن تيمية إن هذا القياس هو التمثيل عند الأرسطاليسيين ، وهو طريق غير يقينى بل ظنى . فاذا كان المناطقة قد علموا القضية الكلية بهذا الطريق ، عادت القضية الكلية اليقينية إلى الظن . ب ــ وإما أن يفيض الكلى على النفس أو على العقل حين نتوصل بالحواس إلى الجزئيات ــ وهذا اتجاه أفلاطونى بحت ، فالحس أول درجات المعرفة وأول طريق المعقول . ويرى ابن تيمية أنه على افتراض صحة هذا

(١) السيوطى : صون : صـ ٢٤٧

الطريق ، فانه لن يوصل إلى شيء موجود على الإطلاق ، ويمكن اعتباره من جنس قياس التمثيل (١) .

طريق العلم عند ابن تيمية : ولكن إذا كان ابن تيمية لم يقبل القضية الكلية اليقينية ـ مقدمة البرهان ونتيجته ـ كأساس أو مصدر العلم ، فما هو هذا الأساس عنده ؟ هذا الأساس هو « الحس » أو « التجربة » وهو بهذا يسبق بيكون ومل فى جعلهما التجربة أو الإستقراء أساس المعرفة : « إنهم لم يمكنهم التوصل إلى القضية « النار تحرق » بدون التجربة والعادة » . وأصدق القضايا نتائج هى التى تعتمد على التجربة ، وهى القضايا الجزئية : « إن القضايا الحسية لا تكون إلا جزئية ، فنحن لو لم ندرك بالحس احراق هذه النار وهذه النار ، لم ندرك أن كل نار محرقة . فاذا جعلنا هذه قضية كلية ، وقلت كل نار محرقة ، لم يكن لنا طريق نعلم به صدق هذه القضية الكلية علما يقينا إلا والعلم بذلك ممكن فى الأعيان المعينة بطريق الأولى » . (٢) وهنا يتشابه ابن تيمية وجون استيوارت مل ، بل يكاد مل يتكلم بأسلوب ابن تيمية فى كتابه A System of Logic وهو يذكر مثال النار هذا .

ثم يحاول ابن تيمية بعد ذلك أن يثبت ـ متبعا فى ذلك المنهج العام لمذهبه وهو الذى يعتبر العلوم النظرية كلها غير مفيدة ـ أن الجزئيات المعينة القائمة على الحس هى الحقائق الوحيدة المتحققة فى الأعيان ، ومن ثمة فلا فائدة على الإطلاق للكليات ، والكليات لا توجد إلا فى الأذهان ، فالبرهان لا يوصل إلى العلم بشيء موجود ، بل بأمور مقدرة فى الأذهان لا يعلم تحققها فى

(١) السيوطى : صون . ص ٤٢٩
(٢) ابن تيمية : الرد ص ١١٣ والسيوطى : صون . ص ٢٢٧

الأعيان (١)

إن العلم بالأعيان المعينة وبأنواع الكليات لا يحدث في النفس بالبديهة والضرورة فحسب بل « إن جزم النظار بالشخصيات فى الحسيات أعظم من جزمهم بالكليات ، وجزمهم بكليات الأنواع أعظم من جزمهم بكليات الأجناس ، والعلم بالجزئيات أسبق إلى الفطرة ، فجزم الفطرة بها أقوى . ثم كلما قوى العقل اتسعت الكليات » ، وحينئذ فلا يجوز أن يقال إن العلم بالأشخاص موقوف على العلم بالأنواع والأجناس ، وعلى أن العلم بالأنواع موقوف على العلم بالأجناس ، انه قد يعلم الإنسان أنه حساس متحرك بالإرادة قبل أن يعلم أن كل إنسان كذلك ، ويعلم أن الإنسان كذلك قبل أن يعلم كل حيوان كذلك ، فلم يبق علمه بأن غيره من الحيوان حساس متحرك بالإرادة موقوفا على البرهان . وإذا علم حكم سائر الناس وسائر الحيوان فالنفس تحكم بذلك — كما قلنا — بواسطة علمها : أن ذلك الغائب مثل هذا الشاهد ، أو أنه يساويه فى السبب الموجب لكونه متحركا (٢). أى أننا نستخدم طريقا ينتقل بنا من جزئى إلى جزئى . وهذا الطريق فى منطق أرسطو ظنى ، بينما قياس الغائب على الشاهد فى الواقع — إذا ما نظمته التجربة ، وحددته مسالك العلة — أصبح موصلا إلى اليقين، وهذا مالم يعرفه منطق أرسطو .

يتبين لنا الآن أن ابن تيمية نقد القضية الكلية من حيث هى عنصر من عناصر البرهان : ثم استطرد إلى الكلام فى مسائل الكليات والجزئيات من وجهة ميتافيزيقية وابستمولوجية ، فشك فى قيمة الكليات جميعها من حيث هى

---

(١) ابن تيمية الرد ص ١١٥ والسيوطى : صون . ص ٢٢٧ — ٢٢٨

(٢) ابن تيمية الرد ص ١١٤ والسيوطى . صون. ص٢٢٩ — ٢٣٠

عالم معقول . وقد استعان فى هذا النقد بحجج من الشكاك وبأقوال يرجح أنها من الرواقية . ثم وضع بجانب هذه الحجج نقدا مبتكرا ، وحاول أن يصوغ كل ذلك فى صورة إسلامية . ثم حاول أن يحدد مصدرالعلم وطريقه وكان هذا المصدر أو هذا الطريق عنده هو التجربة ، ولذلك كان العلم الوحيد النافع لديه هو العلم الجزئى .

الفصل الرابع

نقد نظرية الاستدلالات الارسطاليسية

عند ابن تيمية

بحثنا فى الفصل السابق نقد ابن تيمية لنظرية القضية عند أرسطو ، والقضية الكلية اليقينية تمثل مادة البرهان ، والبرهان بحث فى الحق المطلق عند أرسطو يصل به إلى اليقين . وبهذا كان نقد ابن تيمية للقضية الكلية اليقينية إنما هو أيضا نقد لنظرية الإستدلالات الأرسطاليسية فى صورتها النهائية ـ وهى القياس البرهانى ـ أى القياس ذى المقدمات اليقينية . وقد فعل هذا المفكر الممتاز هذا ببراعة نادرة ، فهاجم مادة القضية الكلية اليقينية ، وبالتالى هاجم القياس . وقد أداه هذا البحث فى مادة القضية وبالتالى مادة القياس من نواحى منطقية وأبستمولوجية وميتافيزيقية وفيزيقية وانسانية ودينية . فكان عليه بعد أن يهاجم نظرية الاستدلال فى «صورتها» المنطقية وهذا ما فعله تماما .

وسنبحث فى هذا الفصل نقد ابن تيمية من الناحية الصورية لمبحث القياس الأرسطاليسى ولواحقة من « استقراء كامل ، أو تمثيل » . وإن كان سيتعرض نقده أحيانا لنواح مادية ، غير أنه فى جوهره صورى . ويتكون نقد ابن تيمية لمبحث الاستدلالات الأرسطاليسية من جانبين : جانب هدمى وجانب انشائى . أما الجانب الأول فقد فنّد فيه صور الإستدلالات الأرسطاليسية ، وأما الثانى فقد وضع فيه صور الاستدلالات الإسلامية أو التيمية .

الجانب الهدمى : نقد مبحث القياس ولواحقه عند أرسطو

ينقسم هذا الجانب إلى مقامين عند ابن تيمية : مقام سالب ومقام موجب . أما المقام السالب فهو «أن التصديق لا ينال إلى بالقياس»، والمقام الموجب هو « أن القياس يفيد العلم بالتصديق » . وسنحاول أن نبحث كل مقام من هذين المقامين على حدة ـ كما فعلنا فى عرض هذين المقامين السالب والموجب فى نقد ابن تيمية للحد،وإن كان فى هذا بعض الصعوبة ـ والسبب فى هذا أن ابن تيمية ينقد كل مقام من هذين المقامين فى القياس بما نقد به الآخر ، فوجوه النقد التى وجهها الى نقد السالب ، تكاد تكون هى بعينها التى وجهت الى نقد المقام الموجب .

المقام السلبى : نقد : «إنه لا يعلم شىء من التصديقات إلا بالقياس». يرى ابن تيمية أن المناطقة يقررون أنه لا يعلم شىء من التصديقات إلا بالقياس وأنهم وضعوا لهذا القياس شرائط فى المادة والصورة ، وأدعوا أنهما وحدها نصل إلى العلم . ويرد ابن تيمية على هذا بأن هذه الدعوى « قضية غير بديهية » فهى ليست معلومة بالضرورة ، « وقضية سلبية نافية » ، ولم يقدموا على هذا السلب دليلا أصلا . والسلب ـ طبقاً لأرسطو ـ لا يوصل الى علم بل العلم متعذر بالسلب . ولذلك من الخطأ القول بأنه لا يعلم شىء من التصديقات إلا « بالقياس المنطقى الشمولى » صورة ومادة .

١ ـ إنكار الحاجة إلى الحد الأوسط :

وقد سبق أن ذكرنا فكرة ابن تيمية فى بحثنا عن نقد القضية عنده ، أن من التصديقات ما هو بديهى لا يحتاج الى نظم هذه العملية القياسية التى يستند على الحد الأوسط ، للوصول اليه : « البديهى من التصديقات مايكفى تصور

طرفيه ـ موضوعه ومحموله ـ فى حصول تصديقه ، فلا يتوقف على وسط يكون بينها ـ وهو الدليل الذى هو الحد الأوسط ـ سواء كان تصور الطرفين بديهيا أو لم يكن » . تنبه إذن ابن تيمية إلى أن الحد الأوسط هو العنصر الأساسى فى العملية القياسية ، وقد أسماه ابن سينا « بالدليل » وسماه ابن الحاجب الأصولى المشهور « بالتعليل » ولذلك وجه نقده الحاد إليه . ورأى أننا لسنا فى حاجة الى الحد الأوسط فى التوصل الى القضايا البديهية والضرورية ، ولعله أدرك أننا نصل اليها بحدس عقلى مطلق ، معصوم من « الصواب والخطأ » أو فوقهما .

أما فى غير القضايا البديهية والضرورية ، فان ابن تيمية يرى أن العملية القياسية هى لإثبات الذاتى أو العرضى اللازم الموضوع. أما الذاتى فلا يحتاج فيه الى حد أوسط أو دليل أو تعليل ، إنما هو بين بنفسه . أما اللوازم ، فمنها مايحتاج إلى وسط ومنها مالا يحتاج، ومنها مايحتاج فى أثباته وتدبره إلى مدة طويلة أو مدة قصيرة ، ومنها ما يفتقر الى وسط واحد ، ومنها ما يفتقر الى أكثر من وسط . ويرى ابن تيمية أن التفريق بين الذاتى واللازم إنما هو تفريق صناعى متكلف لا يقوم على أساس ، فالذاتيات واللوام تتشابه فى أن البعض منها قد يحتاج إلى حد أوسط لإثباتها والبعض لا يحتاج . ثم أن اللوازم أكثر تحديداً وأتم تصويرا للشىء مما يعتبره المناطقه بالذاتيات .

أما اذا كانت الغاية من الحد الأوسط هى الدليل الذى يعلل به الباحث الثبوت الذهنى لا الخارجى ، فان ابن تيمية يرى أن هذا أمر يختلف فيه الناس . ويقول ابن تيمية : « ولا ريب أن مايستدل به ـ سواء سمى قياسا أو برهانا أو غير ذلك ـ قد يكون هو علة لثبوت الحكم فى نفس الأمر ، ويسمى قياس العلة « برهان العله » وبرهان « لم » ، وقد لايكون كذلك ، وهو

الدليل المطلق ، ويسمى قياس الدلالة وبرهان الدلالة « برهان إن » ، وهذا مراد ابن سينا وغيره بالوسط (١) . ويكاد ابن تيمية هنا أن يعترف بفائدة القياس ـ لا من ناحية التوصل إلى التصديق ، إلى العلم فى ذاته ـ وإنما من ناحية تربوية عقلية ، فالعملية القياسية هى تعليل فقط ذهنى لشىء فى الخارج ، ولكنها لا تصل أبدا إلى إقامة شىء أو علاقة خارجية موجودة فعلا ، ولذلك يلجأ المناطقة إليها لإثبات الحكم أو تعليله فى نفسه . ولكن ابن تيمية يرى أنهم يختلفون حتى فى هذا ، البعض يستخدم ما أسماه المناطقة قياس العلة أو برهان العلة أو برهان اللم ـ أى ذكر ما يجاب به عن لم ـ والبعض يستخدم قياس أو برهان الدلالة أو برهان إن ـ وبرهان الإن : هو برهان الدليل على أن الحد الأكبر موجود للاصغر من غير بيان علته . تتفاوت قوى الناس الذهنية فى هذا وتختلف ، فالبعض يستخدم هذا البرهان والبعض يستخدم ذاك ، فليس هناك إذن قانون يحتم طريقا واحدا لاقتناص الذاتيات للشىء أو اللازم له ، كما أن هذا التقسيم الأخير إلى ذاتيات ولوازم غير قائم على أساس .

لقد وضع ابن تيمية أسس فلسفة النسبية واضحة فى هذا النقد لحقيقة المعرفة : إن معرفتنا تتفاوت ، وتصل إلينا بطرق ومسالك مختلفة . وقد رأينا فى الفصل السابق ـ وهو ينقد مادة القضية ـ أنه يقرر أن بعض التصديقات تصل إلى بعض الناس حسية أو مجربة ، ومتواترة ، بينما تصل للاخرين بالنظر والاستدلال .

٢ ـ نقد اشتراط قضية كلية موجبة فى القياس الشمولى :

يرى ابن تيمية أن المناطقة الأرسطاليسيين يقررون أن العلوم

---

(١) ابن تيمية : الرد . ص ٩٠ ، ٩١ .

اليقينية النظرية لا تحصل إلا بالبرهان ، وأن البرهان وهو « قياس شمولى لا بد من وجود قضية كلية موجبة فيه ، وبدون هذا لا نصل إلى العلم اليقينى . وقد سبق أن تكلمنا فى الفصل السابق عن نقد ابن تيمية للقضية الكلية الموجبة اليقينية ، فى مادتها وصورتها . ولكن نحن هنا أمام نقد للبرهان عند المناطقة من حيث اشتراط وجود هذه القضية فيه . وهنا نستعيد — إلى حد ما — بعض نقده مرتبطا هنا بالعملية القياسية .

أما البديهيات أو الضروريات أو ما يسميها ابن تيمية بالعقليات المحضة فلا نحتاج فيها إلى العملية القياسية ، وذلك إذا سلمنا بوجود القضية الكلية كحقيقة منطقية عقلية . إذا توصلنا إلى القضية الكلية فيها وتكونت ، فلسنا فى حاجة إلى نظم قياس للتوصل إلى نتيجة . يقرر ابن تيمية أنه ما من قضية من هذه القضايا الكلية التى تجعل مقدمة فى البرهان ، إلا ويمكننا العلم بالنتيجة بدون توسط ذلك البرهان ، بل هو الواقع كثيرا . فلسنا فى حاجة إلى حد أوسط ووضع مقدمتين معا للتوصل الى نتيجة ، إذا علمنا أن كل واحد هو نصف كل اثنين، وان كل اثنين نصفهما واحد ، فاننا نعلم أن هذا الواحد نصف هذين الاثنين ، وكذلك الأمر فى سائر القضايا المعينة ، وذلك من غير استدلال على ذلك بالقضية الكلية أى من غير وضع العملية العقلية فى صورة قياسية أرسططاليسية . ويطبق ابن تيمية نقده على العقليات المحضة من النقائض والأضداد ، فنحن لسنا فى حاجة إلى تكلف العملية القياسية لتطبيق مبدأ أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ، فنقول : كل نقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ، وأن هذين المعينين نقيضان ، إذن إن هذين المعنيين لا يجتمعان ولا يرتفعان . إننا نعرف — عقلا — أن هذين لا يجتمعان ولا يرتفعان طالما عرفنا المبدأ العقلى البديهى : قانون التناقض . وكذلك الضدان فاننا

نعلم أن الضدين لا يجتمعان ، ونحن نعلم أن هذين الضدين المعينين لا يجتمعان بدون وضع الأمر فى صورة قياسية مستندين على قضية كلية : أن كل ضدين لا يجتمعان . بل إن ابن تيمية يقرر أن العلم بالقضية الجزئية المعينة أهم بكثير من العلم بالقضية الكلية ، وأننا إذا عرفنا مبدأ التناقض نفسه ، وصلنا دفعة واحدة إلى النتيجة : « إن العلم بالقضية الكلية يفيد العلم بالمقدمة الكبرى — المشتملة على الحد الأكبر — وذلك لا يغنى بدون العلم بالمقدمة الصغرى المشتملة على « الأصغر » . والعلم بالنتيجة — وهو أن هذين المعنيين ضدان فلا يجتمعان — يمكن بدون العلم بالمقدمة الكبرى .. وهى أن كل ضدين لا يجتمعان . فلم يفتقر العلم بذلك إلى القياس الذى خصوه باسم البرهان .

ويطبق ابن تيمية نقده هذا على من يثبت الأحوال وعلى برهان الحدوث والإمكان وينتهى إلى القول بأنك « لا تجد أحدا من بنى آدم يريد أن يعلم مطلوبا بالنظر ، ويستدل عليه بقياس برهانى يعلم صحته ، إلا ويمكنه العلم به بدون ذلك القياس البرهانى المنطقى» (١) .

ونلاحظ هنا أن ابن تيمية لم ينتبه إلى مسألة على جانب كبير من الأهمية فى نظرية القياس الأرسططاليسية . إن أرسطو لم يذكر أن القياس يقوم فقط على المقدمة الكبرى ، بل لابد من المقدمة الصغرى ، فهو عملية عقلية ذهنية ترتبط بوجود الاثنين ، والربط بينهما على أساس الحد الأوسط . وهذا ما يجعل نقد ابن تيمية للقياس الأرسططاليسى فى هذه الناحية متهافتا وغير قائم على أساس .

ولكن ما يلبث ابن تيمية أن يتنبه إلى أن العملية العقلية هى انتقال من جزئى إلى جزئى لوجود جامع بينهما ، كما سنرى بعد ، وهذا

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٠٨ — ١١٠

الجامع يحتاج إلى تحقيق علمي تجريبي . سيصل إلى أن الحل الوحيد للعملية العقلية هو قياس المتكلمين من الأشاعرة ، وقد وجد الملجأ فيهم ، وما أكثر ما هاجمهم بدون معرفة ولا تعمق .

٣ — نقد الاقتصار على مقدمتين فى القياس :

القياس المنطقى عند أرسطو وتابعية من متفلسفه الإسلام لا يتكون من أكثر من مقدمتين ، فاذا كان الدليل مكونا من مقدمة واحدة ، قالوا بأن المقدمة الأخرى محذوفة ، وسموه «قياس الضمير» ، وإن كان الدليل مكونا من أكثر من مقدمتين ، ادعوا أن الدليل مكون من « أقيسه مركبة» وليس قياسا واحدا . أى أنهم رأوا أنه لا يمكن أن يتكون قياس صحيح من الناحية الصورية من أكثر من مقدمتين . ولكن ابن تيمية يرى بأن القول بضرورة وجود مقدمتين فى الأستدلال بلا زيادة قول باطل طردا وعكسا [١] ، ونظار المسلمين لم تكن تنتظم أدلتهم من مقدمتين فقط ، بل كانوا يذكرون الدليل المستلزم للمدلول . وقد يكون هذا الدليل مقدمة واحدة ، وقد يكون مقدمتين ، وقد يكون ثلاث مقدمات أو أربع بحسب حاجة الناظر والمستدل ، إذ حاجة الناس تختلف [٢] .

إن المسألة لا تعود إلى أمر تحكمى صناعى فيكتفى بمقدمتين ، بل تعود فى الواقع إلى حاجة المستدل إلى المقدمات لإنتاج الدليل . وحاجة المستدلين مختلفة غير متفقه فمن الناس من لا يحتاج فى علمه إلى استدلال على الاطلاق بل يعلمه بالضرورة ، ومنهم من يحتاج إلى مقدمة واحدة ، ومنهم من يحتاج إلى

---

(١) والسيوطى : صون ص ٢٦٦ ، وابن تيمية : الرد ص ١٦٧ ، ١٦٨

(٢) ابن تيمية : الرد ص ١١٠ ، ١٦٠ والسيوطى : صون ص ٢٢٤ — ٢١٥

أربع أو أكثر . ويمثل ابن تيميه لحاجة الناس إلى مقدمة واحـدة في بعض الأحيان بأن من أراد أن يعرف أن هذا المسكر المعين محرم ، فان كان يعرف أن كل مسكر محرم ، ولكن لا يعرف هـل هذا المسكر المعين يسكر أم لا لم يحتج إلا إلى مقدمة واحدة وهى أن يعلم أن هذا مسكر ، فإذا قيل له هذا حرام ، فقال ما الدليل عليه ؟ فقال المستدل : الدليل على ذلك أنه مسكر ، تم مطلوب الانسان (١) .

ويقاس على هذا « سائر ما يقع الشك في اندراجه تحت قضية كلية من الأنواع والأعيان ، مع العلم بحكم تلك القضية» ويضرب ابن تيمية أمثلة فقهية لهذه الأنواع ، مثل تنازع الناس في النرد والشطرنج : هل هما من الميسر أم لا؟ ـ وتنازعهم في النبيذ المتنازع فيه هل هو من المحرم أم لا ؟ وتنازعهم في الحلف بالنذر والطلاق والعتاق ، هل هو داخل في قول الله « قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم » أم لا ؟ وتنازعهم في قوله تعـالى « أو يعفو الذى بيـده عقدة النكاح » هل هو الزوج أم الولى المستقل ؟ (٢) .

ومما يثبت أن المقدمة الواحدة قد تكون كافية في إتمام الاستدلال «أن الدليل هو ما يستلزم الحكم المدلول عليه . ولما كان الحـد الأول مستلزما للاوسط فالأوسط للثالث ، فان ملزوم الملزوم ملزوم، ولازم اللازم لازم ، فإن الحكم لازم من لوازم الدليل ، لكن لم يعرف لزومه إياه إلا بوسط بينهما . فالوسط ما يقرن بقولك لأنه » (٣) .

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٦٨ والسيوطى : المصدر عينه ص ٢٦٦

(٢) ابن تيمية : الرد ص : والسيوطى : صون ص ٢٦٧

(٣) ابن تيمية : الرد ص ١٧٩ ، ١٩٠

ويرى ابن تيمية ـ كما سبق أن قلنا ـ أن المناطقة اختلفوا فى تقسيمهم الصفات إلى لوازم وذاتيات ، فالبعض يقول إن اللوازم هى ما افتقرت إلى وسط بخلاف الذاتيات ، والبعض الآخر يرى أن كثيرا من الصفات اللازمة لا تفتقر إلى وسط « وهو البينة اللزوم والوسط عند هؤلاء هو الدليل » ، ويرى ابن تيمية أننا فى كلتا الحالتين لا نحتاج إلا إلى مقدمة واحدة . أما فى الحالة الأولى « فانه إن كان أحد الملزومين غير بين بنفسه احتاج إلى وسط ، وإن لم يكن واحد منهما بيناً ، احتاجا إلى وسطين . وهذا الوسط هو حد يكفى فيه مقدمة واحدة (١) .

أما إذا كانت اللوازم منها ما لزومه للملزوم بين بنفسه لا يحتاج إلى دليل يتوسط بينهما ، فهذا نفس تصوره وتصور المزوم يكفى العلم بثبوته له . وإن كان بينهما وسط ، فذلك الوسط إن كان لزومه الملزوم الأول ولزوم الثانى له بينا ، لم يفتقر إلى وسط ثان (٢) أما إذا كانت المقدمة الواحدة لا تكفى فلا مانع من الاستدلال بمقدمتين كما قلنا . ويمثل ابن تيمية لذلك (٣) . وإذا كانت المقدمة الواحدة أو المقدمتان أو المقدمات الثلاث لا تصل بنا إلى المطلوب ، كان علينا أن نذكر سلسلة المقدمات مهما كثر عددها : « فاذا ما ذكرت المقدمات منع منها ما يقبل المنع ، وعورض منها ما يقبل المعارضة ، حتى يتم الاستدلال ، فإذا ما نوزع فى إحدى المقدمات ، احتاج بيان تلك المقدمة إلى طريقين : إما إلى خبر من يوثق بخبره ـ وهذه هى الطريقة النقلية

---

(١) ابن تيمية الرد ص ١٩٠ والسيوطى ص ٢٦٧

(٢) ابن تيمية الرد ١٦٠ : السيوطى ١ صون ص ٢٨٣

(٣) ابن تيمية . الرد ص ١٨٩ والسيوطى . صون ص ٢٦٧

أو السمعية ، وإما بالتجربة فى نظيرها ــ وهذا هو قياس التمثيل ــ وهو مفيد لليقين عند ابن تيمية . إن الشراب الكثير إذا جرب بعضه ، وعلم أنه مسكر ، حكمنا بأن بقية الشراب مسكر ، لأن حكم بعضه مثل بعض . ويتوصل إلى سائر القضايا التجريبية والحسية الكلية بواسطة قياس التمثيل «وكذلك سائر القضايا التجريبية كالعلم بأن الخبز يشبع والماء يروى وأمثال ذلك ، إنما مبناها على قياس التمثيل . بل وكذلك سائر الحسيات التى علم أنها كلية ، إنما هو بواسطة قياس التمثيل » (١) .

ويخلص ابن تيمية إلى القول بأن المطلوب فى العقل ليس شيئين فى الواقع بل شىء واحد : هو ثبوت النسبة الحكمية أو انتفاؤها ، أو اتصال الموصوف بالصفة نفيا أو إثباتا ، أو نسبه المحمول الى الموضوع ، والخبر الى المبدأ نفياً وإثباتا . فاذا ما قلنا النبيذ حرام أو ليس بحرام أو الإنسان حيوان أو ليس بحيوان ، كان المطلوب ثبوت التحريم للنبيذ أو انتفاؤه ، وكذلك ثبوت الحس للانسان أو انتفاؤه . فالمطلوب فى العقل إذن شىء واحد (٢) .

أما قول المناطقه إنه ليس للمطلوب أكثر من جزئين فلا يفتقر الى أكثر من مقدمتين ، فلا يقبله ابن تيمية ويناقشه مناقشة مستفيضة ، ويرى « أنه اذا كان المقصود أنه ليس له الا اسمان مفردان ، فليس الأمر كذلك ، بل قد يكون التعبير عنه بأسماء متعددة . واذا كان الأمر كذلك ، لا يكون المطلوب أمرا واحدا بل قد يكون ثلاثة أو أربعة أو أكثر (٣) . أما ان

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٨٩ السيوطى . صون ص ٢١٨

(٢) ابن تيميه : الرد ص ١٧٢ والسيوطى صون ص ٢٧٠

(٣) ابن تيمية : الرد ص ١٧٣ والسيوطى . صون ٢٧٢

كان المناطقة يرون أن المطلوب ليس له إلا معنيان سواء عبر عنهما بلفظين أو ألفاظ متعددة ، فينكرها ابن تيمية أيضا أشد الإنكار . ويرى أن المطلوب قد يكون معنى واحداً وقد يكون معنيين ، وقد يكون معانى متعددة ، فان المطلوب إنما يكون بحسب طلب الطالب ، والناظر المستدل والسائل المتعلم والمناظر — وكل منهما قد يطلب معنى واحدا ، وقد يطلب معنيين ، وقد يطلب معانى متعددة . المسألة كلها فى نظر ابن تيمية تعود إلى حاجة الإنسان لما يطلبه من معانى ، أما أن نفرض عليه التقيد بمعنيين أو بمطلوبين ، فهذا خطأ وتحكم(١) .

ثم يرى ابن تيمية أنه مما يثبت أن الاكتفاء بمقدمتين فى القياس باطل تعريف القياس نفسه فهو ، « قول مؤلف من أقوال، إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر (٢) » . فاذا كان القياس مكونا من قضايا ، امتنع أن يراد بذلك قولان فقط . لأن لفظ الاثنين إن أريد به جنس العدد كان متناولا للاثنين فصاعدا ، فيجوز أن يكون القياس مكونا من ثلاث مقدمات أو أربع أو أكثر ، وإن أرادوا به الجمع الحقيقى تكون من ثلاث مقدمات فصاعدا ، وفى كلتا الحالتين لا يقتصر القياس على مقدمتين . ولكنهم أحيانا يدرجون فى القياس مقدمات زائدة على مقدمتيه ويسمون هذا بالقياس المركب ويرجعونه إلى « أقيسة متعددة سيقت لبيان مطلوب واحد . إلا أن القياس المبين للمطلوب بالذات منها ليس إلا واحدا » ، وبقية الأقيسة لبيان مقدمات القياس . وهذه الأقيسة التى تتكون لبيان المقدمات تسمى مفصولة إذا

---

(١) ابن تيمية الرد ص ١٥٧ وصون . ص ٢٧٢ — ٢٧٣

(٢) ابن تيمية : الرد ص ٦٩ صون . ص ٢٦١

صرح فيها بنتائجها ، موصولة إذا لم يصرح (١) . وأحيانا تحذف بعض مقدمات القياس ، إما اعتمادا على ذكاء المخاطب وإما للمغالطة. ولعل ابن تيمية يقصد بذلك ما يعبر عنه المناطقة بالقياس المضمر .

ويشير ابن تيمية بعد ذلك إلى إختلاف ابن سينا والرازى فى أن العلم بالمقدمتين فقط هل يكفى بالإنتاج(٢) . أما ابن سينا فيرى أن الإنسان قد يعلم المقدمتين : هذا الحيوان بغلة ، وكل بغلة لا تلد ، ومع ذلك قد يشك حين يرى بغلة منتفخة البطن : هل هى عاقر أم لا ؟ ويرى أنه لا بد مع العلم بالمقدمتين من التفطن لكيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت المقدمة الكلية وإلا تعذر الإنتاج . ولا يوافق الرازى على هذا ، لأن اندراج إحدى المقدمتين تحت الأخرى إما أن يكون معلوما مغايرا لتلك المقدمتين، وإما أن لا يكون، فان كان الأول ، أدى هذا إلى وجود مقدمة أخرى ضرورية فى الإنتاج ، ويكون البحث فى كيفية التئامها مع المقدمتين الأخريين كالبحث فى كيفية التئام الاوليين بعضها مع البعض، ويؤدى هذا إلى الدور. وإن لم يكن ذلك الاندراج معلوما مغايرا للمقدمتين ، امتنع أن يكون شرطا فى الانتاج ، لأن الشرط ينبغى أن يكون مغايرا للمشروط ، ولا توجد هنا ثمة مغايرة فانتفت أن تكون شرطا . أما الخطأ فى المقدمتين السالف ذكرهما ، فذلك إنما يمكن إذا كان الحاضر فى الذهن إحدى المقدمتين فقط : إما الصغرى وإما الكبرى ، أما إذا اجتمعت المقدمتان فى الذهن ، فلا يمكن الشك فى النتيجة أصلا»(٣).

---

(١) ابن تيمية الرد ص ١٦٩ ـ ١٧١ والسيوطي : صون ص ٢٧٠

(٢) استند ابن تيمية فى عرضه هذا على ابى البركات البغدادى فى المعتبر ـ ح ١ ص ١٩٩

(٣) الرازى . ص ٣٠ ـ السيوطى صون ص ٢٨٣ ـ ٢٨٤ ـ وما بعدها وابن تيمية . الرد ص ١٩١ ـ ٢٤٠ ـ ٢٤٢

لا يوافق ابن تيمية على هذا . بل يعالج المسألة علاجا آخر فيقرر أن سبب النزاع كله هو ظن المناطقة بان الانتاج لا يمكن أن يحدث إلا عن مقدمتين . ولكن يجب التوصل إلى المطلوب بأى عدد ممكن من المقدمات « والمغفول عنه ليس بمعلوم حال الغفلة ،فاذا تذكر صارمعلوما بالفعل» وهذا ما حدث تماما فى المثال السالف الذكر . « فوجه الدليل اذن هو العلم بلزوم المدلول له سواء سمى استحضارا أو تفطنا ، فمتى استحضر فى ذهنه لزوم المدلول ، علم أنه دال عليه » .

وقد يحدث هذا اللزوم بالضرورة ، وقد يكتفى فيه بمقدمة واحدة وقد يحتاج الى مقدمتين أو ثلاث أو أكثر ، لأن الوسط وهو العلم بين اللازم والملزوم ، أو بين المحكوم بهأو المحكوم عليه ، يتنوع ويتعدد تبعا لتنوع الناس وتعددهم . فليس ما كان وسطا مستلزما للحكم فى حق انسان هو الدليل الذى يجب أن يكون وسطا فى حق الآخر ، بل قد يصل الى الحكم بوسط آخر . يحدث هذا فى المواد العقلية والحسية ، كما يحدث فى الأمور العقلية المتواترة[1] .

وعلى العموم ان قصر الاستدلال بالبرهان على مقدمتين عند ابن تيمية باطل ومخالف للفطرة بل هو نوع من أنواع « التطويل الكثير » (٢) . يقول فى موافقة صريح المعقول : « فبتقدير بيانهم للمقدمتين يكونون قد طولوا وداروا بالعقول دورة تبعد على العقول معرفة الله تعالى والاقرار بنبواته (٢) ولم يلجأ الى نظار المسلمين بل كانت طريقتهم « أن يذكروا من الأدلة على

(١) السيوطى : صون ص ٢٨٤ والرد ص ١٩٢ — ١٩٣

(٢) نفس المصدر ، نفس الصحيفة وابن تيمية . والرد ص ١٩٣ ، ١٩٤ .

المقدمات مايحتاجون إليه ولا يلتزمون فى كل استدلال أن يذكروا مقدمتين كما يفعله من يسلك سبيل المنطقيين (١) » .

ويذكر ابن تيمية أن الرازى أثبت الصانع بخمسة (٢) مسالك ، كلها مبنية على مقدمة واحدة ، كما يذكر صاحب البحر المحيط أنه يؤثر عن إمام الحرمين أنه يصح إنتاج المقدمة الواحدة (٣) . ويقول صاحب نقد النثر : « وليس يجب القياس إلا عن قول يتقدم ، فيكون القياس نتيجة ذلك ، كقولنا إذا كان الحى جساسا متحركا ، فالإنسان حى . وربما كان ذلك فى اللسان العربى مقدمة أو مقدمتين أو أكثر على قدر ما يتجه من إفهام المخاطب ، ويذكر فى فقرة أخرى : « وإنما يكتفى فى لسان العرب بمقدمة واحدة على التوسع وعلم المخاطب » (٤) .

وفى فقرة من كتاب الآراء والديانات لابن النوبختى ـ وهى التى ينقلها ابن تيمية إلينا فى كتابه ـ اعتراض بعض نظار المسلمين على القول بأن القياس لاينتج من مقدمة واحدة . ويقرر أنه : عندهم يمكن الإستدلال على أن الإنسان جوهر ، من غير أن يوضع الإستدلال فى صورة قياس فالدليل على أن الإنسان جوهر أنه يقبل المتضادات فى أزمان مختلفة ، وليست هناك أدنى حاجة إلى ذكر مقدمة ثانية وهى أن كل قابل للمتضادات فى أزمان مختلفة فهو جوهر ، لأن الخاص داخل فى العام . ودلالة إحدى المقدمتين على المطلوب

---

(١) السيوطى . صون ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦
(٢) ابن تيمية : موافقة ص ٥٦ ج ٢
(٣) الزركشى . البحر المحيط ج ١ ص ٨
(٤) قدامه . نقد النثر . (طبعة القاهرة ١٣٥١ هـ ـ ١٩٠٠ م) ص ١

تغني عن دلالة المقدمة الأخرى ، ويتحقق هذا في جميع صور الإستدلال البرهاني. ولا توجد قضيتان كليتان يستدل بهما على صحة نتيجة ، لأن القائل إذا قال الجوهر لكل حي ، والحياة لكل إنسان — فالنتيجة أن الجوهر لكل إنسان هنا تكرار لا معنى له ، أو مصادرة على المطلوب ، لأنه سواء في العقل قول القائل : الجوهر لكل حي والجوهر لكل إنسان ، لأن إحدى تلك المقدمتين تغني عن الأخرى تماما . وليس هناك « من المطالب العلمية ما يتوقف المطلوب فيه على مقدمتين بينتين بأنفسهما » وإذا ما كان الأمر كذلك ، كانت إحداهما كافية كما أنه « ليست هناك مقدمتان أوليتان لا تحتاجان إلى برهان يتقدمهما يستدل بهما على شيء مختلف فيه ، وتكون المقدمتان في العقول أولى بالقبول من النتيجة . بل لابد من مقدمات عدة تشرح ما اختلف فيه[1] . وإذا ما أثبتنا خطأ توقف الشكل الأول على مقدمتين انهدم القياس الأرسطاليسي من أساسه ، فالشكل الأول — أكمل تلك الأشكال — وبقية الأشكال المختلفة يمكن ردها بسهولة اليه.

وأخيرا نستطيع أن نقرر أن اعتراض ابن تيمية على اقتصار القياس على مقدمتين هو اتجاه عربي صرف يحاول به نقد المنطق الأرسطاليسي ، من حيث أنه يسلك بالفكر في طرق متعددة متكلفة ، بينما ينبغي لديه إطلاق الفكر على سجيته وعدم تقييده بقوانين صناعية .

٤ — نقد صور الاستدلال الارسطاليسية

قسم المنطق الأرسطاليسي أنواع الاستدلال إلى ثلاثة :

١ — قياس الشمول ٢ — قياس التمثيل ٣ — الاستقراء

واعتبر القياس الأول موصلا إلى اليقين ، والثاني إلى الظن ، والثالث

---

(١) ابن تيمية الرد : ص ٢٢٧ — ٢٣٨ صون ص ٢٢٥ — ٢٢٦

ينقسم إلى قسمين استقراء تام وهو يؤدى إلى اليقين ، واستقراء ناقص وهو يؤدى إلى الظن . وحاول ابن تيمية أن يحث هـــذه الأنواع الثلاثة من ثلاثة نواح :

١ — من حيث إيصال البعض منها إلى اليقين والبعض منها إلى الظن .

٢ — من ناحية معرفة المسلمين لها .

٣ — من حيث حصر صور الاستدلال فى ثلاثة فقط .

الناحية الأولى — اليقين والظن :

هل يستند اليقين والظن فى الاستدلال إلى الصورة أو إلى المادة ؟ المنطق الأرسطاليسى ينظر إلى ما تؤدى إليه أنواع الاستدلال الثلاثة من الناحية الصورية كما هو مقرر . أما ابن تيمية فلم يوافق على هذا ، ونظر إلى مسألة اليقين والظن فى الاستدلال من الناحية المادية : «إن قياس التمثيل وقياس الشمول عنده سواء» ،وانما يختلفان بالمادة المعينة :فان كانت يقينية فى أحدهما كانت يقينية فى الآخر،وإن كانت ظنية فهى كذلك فى الآخر،وقياس الشمول يشبه فى صورته نفسها قياس التمثيل ، فهو مكون من الحد الأكبر والأصغر والأوسط ،والأوسط هذا هو العلة أو الجامع أوالمناط فى قياس التمثيل(١).

يقول ابن تيمية « إن الذى يسمى فى أحدهما حداً أوسط،هو فى آخر الوصف المشترك والقضية الكبرى المتضمنة لزوم الحدالأكبر للأوسط ، هــو بيان تأثير الوصف المشترك بين الأصل والفرع . فما به يتبين صدق القضية الكبرى به يتبين أن الجامع المشترك مستلزم للحكم . فلزوم الأكبر للاوسطهو

(١) ابن تيمية : الرد من ١١٦ والسيوطى . صون ٢٣٠

لزوم الحكم المشترك » فاذا قلنا النبيذ حرام قياسا على الخمر ، لأن الخمر إنما حرمت لكونها مسكرة ، وهذا الوصف موجود فى النبيذ ، كان هذا القول بمنزلة القول ـ كل نبيذ مسكر ، وكل مسكر حرام ، فالنتيجة : النبيذ حرام .. والنبيذ هو موضوعها وهو الحد الأصغر ، والحرام محولها وهو الحد الأكبر ، والمسكر المتوسط بين الموضوع والمحمول هو الحد الأوسط المحمول فى الصغرى الموضوع فى الكبرى (١). فالاثنان اذن يؤديان الى شىء واحد ، فيؤديان الى اليقين إذا كانت المادة يقينية ، وإلى الظن إذا كانت المادة ظنية . يقول ابن تيمية : « فهذا هو هذا فى الحقيقة ، وإنما يختلفان فى تصوير الدليل ونظمه . والا فالحقيقة التى بها صار دليلا وهو أنه مستلزم المدلول ، حقيقة وحدة » (٢)

ويذكر ابن تيمية أن المناطقة الأرسطاليسيين يمثلون للتمثيل بالمثال المشهور : « السماء مؤلفة فتكون محدثة » قياساً على الإنسان ، ثم يوردون على هذا القياس مايثبت ضعفه . مع أنه لو قيل السماء مؤلفة ، وكل مؤلف محدث ، لأمكن توجيه تلك الاعتراضات إليه بعينها .

بل إن ابن تيمية يذهب إلى القول بأن اليقين أقوى فى قياس التمثيل منه فى قياس الشمول ، لأن الحكم يكون ثابتاً فى الأصل ، أى علم ثبوته فى بعض الجزئيات ، والجزئيات هى الحقائق الوحيدة الموجودة فى الأعيان . ثم يرى أنه لا يكفى فى قياس التمثيل إثبات الحكم فى أحد الجزئيين لثبوته فى الجزئى الآخر ، لاشتراكهما فى أمر لم يقم دليل على استلزامه للحكم . بل لابد من العلم بأن المشترك بين الجزئيين مستلزم للحكم ، والمشترك بينهما هو الحد الأوسط . ويسمى

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٢٠ والسيوطى . صون ص ٢٩١

(٢) ابن تيمية : الرد ص ١٢١ والسيوطى : صون ص ٢٣٤ — ٢٣٥

عند الأصوليين ـ المطالبة بتأثير الوصف فى الحكم ، إلا أن الاعتراضات تتوجه نحوها فاما أن تمنع الوصف فى الأصل ، واما أن تمنع الحكم فى الأصل ، وإما أن تمنع الوصف فى الفرع . وإما أن تمنع كون الوصف علة فى الحكم .

وينكر أن يكون لوصف المذكور علة أو دليل علة . فلا بد أن يلجأ إلى دليل من سبر وتقسيم أو مناسبة أو دوران . وهذه المسالك كافية أن تؤدى إلى اليقين تماما ، وبهذا يمتاز قياس الشاهد على الغائب عن قياس الشمول . وصل ابن تيمية إذن الى النتيجة التى وصل إليها المحدثون ، من أن قياس التمثيل إذا ما استند على قوانين الاستقراء العلى ـ وهى التى كان يسميها المسلمون مسالك العلة ـ أدى إلى نتائج علمية صحيحة[1] .

ولكن ابن تيمية يقول إن هذه المسالك التى دلت على أن الوصف المشترك وهو العلة أو دليلها ـ مستلزم للحكم ، تدل أيضا فى قياس الشمول على «أن مستلزم الحد الأوسط للأكبر ، وهو الدال على صحة المقدمة الكبرى : فان أثبت العلة كان برهان علة له ، وإن أثبت دليلها كان برهان دلالة ، وان لم تفد العلم بل أفادت الظن ، فكذلك المقدمة الكبرى فى ذلك القياس لا تكون الا ظنية [2] » .

فقياس التمثيل اذن يكاد يكون أقوى من قياس الشمول، بل ان ابن تيمية يعتبره أيضا أصلا لقياس الشمول: «القياس التمثيلى هو أصل للقياس الشمولى» والسبب فى هذا أن قياس الشمول يستند على قضية كلية وابن تيمية يرى أنه

---

(١) ابن تيميه . الرد ص ٢٠٣ والسيوطى . صون . ٢٢٤ ـ ٢٢٥

(٢) ابن تيميه . الرد ص ٢٠٣ والسيوطى . صون ص ٢٣١

طريق التوصل إلى هذه القضية الكلية هو قياس التمثيل . فيرى أن العلم بالقضية الكلية لابد له من سبب ، فان عرفوها باعتبار الغائب بالشاهد ، وأن حكم الشيء حكم مثله — كما إذا عرفنا أن هذه النار محرقة علمنا أن النار الغائبة محرقة لأنها مثلها ، وحكم الشيء حكم مثله — وهذا قياس تمثيل (١) . وفى موضع آخر يذكر أن النفس تحكم بأن ذلك الغائب مثل ذلك الشاهد أو أنه يساويه فى السبب الموجب له ، ويسميه قياس التمثيل والتعليل ، ويذكر أنه مما يحتج به الفقهاء فى إثبات الأحكام الشرعية (٢) .

ويرى ابن تيمية أن نظار المسلمين استخدموا قياس التمثيل فى العقليات كما استخدم الفقهاء قياس الشمول فى الفقهيات ، لأنه إذا ثبت أن الوصف مستلزم للحكم ، كان هذا دليلا فى جميع العلوم ، وحيث لا يستدل بالقياس التمثيلى لا يستدل بالقياس الشمولى . ولا يعتبر القياس حقيقة فى قياس التمثيل ، مجازا فى قياس الشمول — كما يرى الغزالى والمقدسى — ولا بالعكس كما يرى ابن حزم ، بل هو فى الاثنين حقيقة ، والقياس العقلى يتناولهما جميعا ، وحقيقته فى كل منهما واحدة ، والخلاف فى صورة الاستدلال (٣) .

ينبغى أن نلاحظ أن ابن تيمية فى اعتباره لقياس الغائب على الشاهد موصلا إلى اليقين ، يردد الفكرة التى أخذ بها نظار المسلمين قبل القرن الخامس ، فقد اعتبر جميع النظار — ماعدا مفكرين قلائل كأبى المعالى كما سيأتى بعد — قياس الغائب على الشاهد موصلا إلى اليقين ، وسلكوا هذا الطريق فى اثبات

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ١١٥

(٢) ابن تيمية : الرد ص ١١٦

(٣) ابن تيمية : الرد ص ١١٨ — ١١٩ والسيوطى : صون . ص ٢٣٣ — ٢٨٣

مطالبهم التى يطلب فيها اليقين (١) . ويقول إمام الحرمين : رتب أئمتنا أدلة العقول ترتيبا ننقله ثم نبين فساده (٢) » ثم يعرض هذه الطرق عند المتقدمين وينكر — كما ذكرنا من قبل — ماذهب إليه المسلمون من أن قياس الغائب على الشاهد طريق يقينى .

ونستطيع أن نجد أنصاراً لفكرة يقينية قياس الغائب على الشاهد عند المتأخرين ، ولدى منطقى ممتاز هو صاحب شرح سلم بحر العلوم — محب الدين عبدالشكور — فهو ينكر إنكارا باتا أن يكون التمثيل حجة ضعيفة أو يفيد الظن. وينسب القول بهذا الى سوء فهم الشيخ ابن سينا وأتباعه من متفلسفة المناطقة ، ثم يقول : « ان النصير الطوسى قد انتهى فى هذا الأمر الى حد البلادة ، وظن أنه لايلزم منه شىء » ، ويقرر أن التمثيل راجع الى القياس ، فان كانت مقدماته قطعية ، فهى تورث القطع كالقياس المنطقى ، ويرى أنه لا يمكن لإنسان كائنا من كان أن يشك فى أنه « اذا ثبت أن حكم الجزئى معلول لعلة قطعا ، وهى موجودة فى جزئى آخر قطعا ، فى أن يثبت ذلك الحكم فى ذلك الجزئى قطعا ، لاسيما اذا علم قطعا أن العلة انما وضعت علة ليتعدى الحكم بها » أما اذا كانت المقدمات ظنية ، فان قياس التمثيل يورث الظن .

أما أن أقيسة الفقهاء ظنية ، فليس يعود ذلك الى ضعف فى صورة التمثيل نفسه « ولكن لأن الأغلب فى مقدماته الظن(٣) » .

ويورد بعد ذلك عبارة النصير الطوسى فى نقد التمثيل بأنه « لايفيد القطع لأن الجامع يكون علة للحكم فى الأصل لكونه أصلا، ثم دون الفرع . وربما

---

١ — الايجى . المواقف جـ ٢ صـ ٣٤

٢ — امام الحرمين . البرهان جـ١ باب مدارك العقل .

٣ — شرح سلم بحر العلوم . صـ ٢٤٩

ينقسم إلى قسمين يكون أحدهما علة دون الثانى ، وقد اختص الأصل بالأول. ثم إن صح كون الجامع علة فى الفرع ، كان الاستدلال به برهانا . والتمثيل بالأصل حشو » . ويناقش الشارح هذا الكلام مناقشة طويلة ويقرر أن الأئمة القائلين بالقياس التمثيلى شرطوا أن لا يكون الأصل مخصوصا بالحكم ، وأن يعلم أن الحكم معلل بالعلة ـ المعينة ـ وهى موجودة بالفرع . فان ثبتت هذه الأمور بالقطعيات ثبت الحكم قطعا ، وإن ثبتت ظنا ، ثبت الحكم ظنا ، وإن لم يثبت أصلا لم يصح التمثيل . ومن هنا يتبين تداعى كلام الطوسى الذى يدعى أن المسلمين يقولون بخصوصية الحكم بالأصل دون الفرع. وفى الحقيقة إن الحكم لابد أن ينقل إلى الفرع ، مادامت العلة التى استلزمت هذا الحكم فى الأصل موجودة فى الفرع (١) .

ان هذا النزاع كله يعود الى عدم تمييز المناطقة الإسلاميين بين التمثيل الأرسطاليسى وقياس الغائب على الشاهد الكلامى . فهناك اختلاف تام بين الاثنين ، فالأول يؤدى الى الظن ، والثانى يؤدى الى اليقين . لأنه بينما يستند الثانى على مسالك العلة ، يستند الأول ـ فى صورته الأرسطاليسية ـ على بعض الشبه بين الجزئيين . ولكن عدم تفريق المتأخرين بين الاثنين فى التعبير أدى الى القول بأنهما فى جوهرهما شىء واحـــد . فنظر الاسلاميون الأرسطاليسيون للاثنين ـــ باعتبارهما تمثيلا ـــ وأنهما يؤديان الى الظن.

ويذكر ابن تيمية بعد ذلك أن فريقا من نظار المسلمين لم يقبلوا طرق المناطقة فى الاستدلال ، بل «يستدلون بالأدلة المستلزمة عندهم لمدلولاتها من غير اعتبار ذلك بميزان المنطقيين » ولكنه يقرر أن جمهور النظار يقيسون الغائب على الشاهد اذا كان المشترك مستلزما للحكم ، كما يمثلون به من الجمع بالحد والعلة

---

١ ـــ نفس المصدر ص ٢٤٦ .

والشرط والدليل ، وأن هناك من نازع هؤلاء النظار فى أن ثبوت الحكم فى الغائب هو لأجل ثبوته فى الشاهد . بل يقولون ان « نفس القضية الكلية كافية فى المقصود من غير احتياج الى التمثيل » . ويرى ابن تيمية أن هذا أيضا يحدث فى الشرعيات « فانه متى أقام الدليل على أن الحكم يتعلق بالوصف الجامع ، لم يحتج الى الأصل . بل نفس الدليل الدال على أن الحكم يتعلق بالوصف كاف . ولكن لما كان هذا كليا ، والكلى لا يوجد (فى الخارج) الا معينا ، كان تعيين الأصل مما يعلم به تحقيق هذا الكلى » . ما يمكننا أن نستنتجه من هذا أن ابن تيمية يرى أن مواد الاستدلال إذا ما كانت يقينية، كانت يقينية فى أية صورة من صور الاستدلال(١) .

ثانيا ــ معرفة المسلمين لصور الاستدلال بفطرتهم .

يرى ابن تيمية أن الناس يستدلون بقياس الشمول وبالاستقراء وبقياس التمثيل ، أى يستدلون بالكلى على الجزئى وبالجزئى على الكلى وبالجزئى على الجزئى ، ولكن بدون أن يصوغوا أدلتهم وعباراتهم فى صور الاستدلال . ان عقول البشر تستدل بالأدلة على المدلولات «وان لم يعبروا عن ذلك بالعبارات المبينة لما فى نفوسهم ــ وقد يعبرون بعبارات مبينة لمعانيها ، ولم يسلكوا اصطلاحا معينا تفرضه عليهم طائفة معينة من المتكلمين أو المناطقة .

بل ان عبارات المسلمين خير من عبارات المناطقة وأبين فى العقل وأوجز فى اللفظ ، والمعنى واحد ، ومن الأمثلة على هذا اذا قلنا هذا انسان وكل انسان مخلوق أو حيوان أو حساس أو متحرك بالارادة.. فان أردنا صورنا الدليل على هذه الصورة . وان أردنا قلنا هذا انسان ، والانسانية مستلزمة

---

(١) ابن تيميه : الرد ص ١١٨ والسيوطى . صون ص ٢٢٣

لكل هذه الأحكام(١) ، فالمسلمون إذن توصلوا فى عباراتهم الخاصة إلى طرق المنطق اليونانى ، ويظهر هذا فى ما يسمى أدلة وأمارات . يقول ابن تيمية : « والفقهاء يسمون الجميع دليلا ، ومن أهل الكلام من لا يسمى بالدليل إلا الأول . ثم الضابط فى الدليل أن يكون مستلزما المدلول . فكلما كان مستلزما لغيره ، أمكن أن يستدل به عليه . فان كان التلازم من الطرفين ، أمكن أن يستدل بكل منهما على الآخر . فيستدل بما علمه منها على الآخر الذى لا يعلمه » ويرى ابن تيمية أن الفقهاء يقررون أنه إن كان اللزوم قطعيا كان الدليل قطعيا ، وإن كان ظاهرا — ولكنه قد يتخلف — كان الدليل ظنيا . ومن أمثلة الأدلة القطعية دلالة المخلوقات على خالقها ، فان وجودها مستلزم لوجود ذلك ووجودها بدون ذلك ممتنع ، فلا توجد الأدلة على ذلك .

ويشرح ابن تيمية — فى كتابه موافقة صحيح المنقول — الأدلة عند المتكلمين شرحا وافيا : الدليل ملزوم لمدلوله ، فمتى ثبت ثبت مدلوله ، ومتى وجد الملزوم وجد اللازم ، ومتى انتفى اللازم انتفى الملزوم ، والباطل شىء ، وإذا انتفى لازم الشىء علمنا أنه منتف ، فيستدل على بطلان الشىء ببطلان لازمه ، فاذا كان اللازم باطلا فالملزوم مثله باطل ، وقد يكون اللازم خفيا ولا يكون الملزوم خفيا ، وإذا كان الملزوم خفيا كان اللازم خفيا ، وقد يكون الملزوم باطلا ولا يكون اللازم باطلا . ولهذا قال المتكلمون : ملزوم الباطل باطل ، فان ملزوم الباطل هو ما استلزم الباطل ، فالباطل هو اللازم ، وإذا كان اللازم باطلا ، كان الملزوم باطلا ، لأنه يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم ، ولم يقل إن الباطل لازمه باطل . ومثال هذا المخلوقات : إنها مستلزمة لثبوت الخالق ،

---

(١) السيوطى : صون . ص ٢٩٠

ولا يلزم من عدمها عدم الخالق . والدليل أبدا يستلزم المدلول ـ يجب طرده ولا يجب عكسه(١) .

ويضرب ابن تيمية أمثلة أخرى ، ويرى أنها كلها أدلة مستلزمة لمدلولاتها لزوما واجبا لا ينفك عنه إطلاقا . ثم يقول إنه « سواء كان اللزوم المستدل به وجودا وعدما ، فقد يكون الدليل وجودا وعدما . ويستدل بانتفاء نقيضه على ثبوته ، ويستدل بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم ، وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم . بل كل دليل يستدل به ، فانه ملزوم لمدلوله » . ولابد في الدليل ـ كما قلنا ـ من الطرد والعكس .

أليس يدخل في فكرة الأدلة والأمارات كل صور المنطق الارسطاطاليسي ؟! يقول ابن تيمية : « وقد دخل ذلك في كل ما ذكروه وما لم يذكروه . فان ما يسمونه الشرطي المتصل مضمونه الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم ، سواء عبر عن هذا بصيغة الشرط أو بصيغة الجزم ، فاختلاف صيغ الدليل مع اتحاد معناه لا يغير حقيقته . والكلام إنما هو في المعاني العقلية لا في الألفاظ » فللمسلمين إذن أن يصوغوا أدلتهم في عباراتهم بدون التقيد بالمنطق الارسطاطاليسي . ويرى ابن تيمية أن العقول إذا انسعت واتسعت تصوراتها ، اتسعت عباراتها . وإذا ضاقت العقول والعبارات والتصورات كان صاحبها كأنه محبوس العقل واللسان ، وهذا ما يصيب أهل المنطق اليوناني ، يراهم ابن تيمية من أضيق الناس علما وبيانا وأعجزهم تصورا وتعبيرا . ويذكر أن من العلماء ممن سلك مسلك أهل المنطق من طول وضيق وتكلف وتعسف بعد أن درس المنطق وطبقه في أبحاثه (٢) » . فهذا

---

(١) ابن تيميه : موافقة ـ ١ ص ٢٢

(٢) ابن تيميه : الرد ص ١٦٠ ـ ٦٧ ، والسيوطي : صون ، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦

المنطق إذن طرق طويلة فارغة وأمر اصطلاحى وضعه رجل من اليونان غير معصوم من الخطأ ولا يحتاج إليه العقلاء ولا يمكن حصر طريق العلم عليه . ثم إن القول بأننا فى حاجة إليه يعنى القول بأننا فى حاجة إلى اللغة اليونانية لأن هذا المنطق منطقها ويقوم على خصائصها : « ولا يقول أحد إن سائر العقلاء محتاجون إلى هذه اللغة لا سيما من كرمه الله بأشرف اللغات الجامعة لأكمل مراتب البيان المبينة لما تتصوره الأذهان بأوجز لفظ وأكمل تعريف» فليس العقلاء إذن فى حاجة إليه كما يدعى متى بن يونس ، وإنما فى حاجة إلى تعلم العربية كما يذكر السيرافى « لأن المعانى عقلية لا تحتاج إلى اصطلاح خاص[1] » بخلاف اللغة اليونانية التى تحتاج إلى اصطلاح خاص فى معرفة ما يجب معرفته من المعانى . فمنطق اليونان متصل بلغتهم ، بل هو يقوم على عبقرية تلك اللغة ، فمن الحمق إذن أن يستخدمه المسلمون ، أو أنه لا يوثق بعلم من لا يعلم المنطق (ويشير ابن تيمية هنا إلى الغزالى) أو أن تعلمه فرض على الكفاية ، وأنه من شروط الاجتهاد . كما يدعى بعض الأصوليين أن تعلم العربية التى لا يمكن فهم القرآن والحديث بدونها هو الذى ينبغى أو يعتبر فرضا على الكفاية .

وهذا النقد الذى يعتبر أقدم نقد واجه علماء الإسلام للمنطق الارسططاليسى لا نجده لدى أبى سعيد السيرافى فحسب ، بل قال به الشافعى أيضا فى نص ينقله إلينا السيوطى وهو : « ما جهل الناس واختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم الى لسان أرسططاليس » . ويعلق السيوطى على هذا بقوله : وأشار الشافعى بذلك الى ما حدث فى زمن المأمون من القول بخلق القرآن ونفى

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٧٨ والسيوطى : صون . ص ٢٦٦

الرؤية وغير ذلك من البدع . وأن سببها الجهل بالعربية والبلاغة الموضوعية فيها من المعانى والبيان والبديع ، الجامع لجميع ذلك قوله لسان العرب الجارى عليه نصوص القرآن والسنة وتخريج ما ورد فيها على لسان يونان ومنطق أرسطاليس الذى هو فى حيز ، ولسان العرب فى حيز . ولم ينزل القرآن ولا أتت السنة الا على مصطلح العرب ومذاهبهم فى المحاورة والتخاطب والاحتجاج والاستدلال لا على مصطلح يونان . ولكل قوم لغة واصطلاح[1]. فهذا النقد اذن وجد قبل ابن تيمية وقبل السيرافى ، ويمثل وجهة نظر صحيحة الى حد كبير .

الناحية الثالثة : نقد حصر الدليل فى القياس والتمثيل والاستقراء . حصر المناطقة الأرسطاليسون «الدليل» فى القياس والتمثيل والاستقراء . ويشرح ابن تيمية هذه الأدلة ، ويرى أن هذا الحصر لا دليل عليه بل هو باطل ومتكلف .. أنها تطويل يبعد الطريق على المستدل ، فلا يخلو عن خطأ يصد عن الحق ، أو أنها طريق طويلة متعبة لصاحبها حتى يصل الحق ، مع امكانية حصوله على الحق بطريق قريب . ان هذه الطرق تشبه اجابة من يقال له : أين أذنك ؟ فيرفع يده فوق رأسه فى حركة ملتوية ثم يديرها الى أذنه اليسرى أو اليمنى ، وكان يمكنه الاشارة الى الأذن اليمنى أو اليسرى مباشرة [2]. وسيعود ابن تيمية الى مناقشة حصر المناطقة للاستدلال فى القياس والتمثيل والاستقراء فى خلال نقده للمقام الرابع ، كما أنه سيبين أن هذا الحصر غير صحيح لأن هناك طرقا أخرى اسلامية أشمل وأدق لا تدخل فى هذا الحصر المزعوم .

---

(١) السيوطى ص ١٥٠ - ١٦٠

(٢) ابن تيميه : الرد ص ١٦١ — ١٦٣ والسيوطى : صون . ص ٢٦١

المقام الرابع :

نقد المقام الرابع : « ان القياس يفيد العلم بالتصديقات » يرى ابن تيمية أن تهافت المقامات الثلاثة السابقة كان من الوضوح بمكان ، وأن خطأ المناطقة واضح فيه بأدنى تدبر ، وانما هم يلبسون على الناس بالتهويل والتطويل (١) وانما ألتبس الأمر على طائفة من نظار المسلمين لم يتصوروا حقائقه ولوازمه ولم يعرفوا تناقضه . ولكن نقد المقام الرابع يختلف اختلافا بينا عن نقد المقامات السابقة ، هو أدق المقامات : « لأن كون القياس المؤلف من مقدمتين يفيد النتيجة هو أمر صحيح فى نفسه » . ويرى ابن تيمية أن ما خدع الكثيرين من العلماء هو اتفاق وجود أمور ظاهرة فى هذا المنطق مثل الشكل الأول . ويكاد يعترف ابن تيمية بوضوح هذا الشكل ، ولكنه يقرر « أن ما فيه من الحق لا يحتاج اليهم فيه . بل طولوا فيه الطرق ، وسلكوا الطريق الوعر ، ولم يهتدوا فيه الى ما يفيد التحقيق[1] . وأنه ليس ثمة فائدة علمية فى كل ما ذكروه من صور القياس ومواده . وكل ما يمكن علمه بالقياس الأرسطاليسى يمكن علمه بدون هذا القياس ، ومالا يمكن علمه بدون القياس لا يمكن علمه بهذا القياس : « فلم يكن فى قياسهم لا تحصيل العلم بالمجهول الذى لا يعلم بدونه ، ولا حاجة به الى ما يمكن العلم به بدونه . فصار عدم التأثير فى العلم وجودا أو عدما » . كل ما فيه اذن تطويل واجهاد للفكر ، وتضييع للوقت ، بل يراه ابن تيمية « هذيانا عقليا » ، ويقرر أنه متى جعل للفطرة طرق غير فطرية تعذبت النفوس بلا أدنى منفعة . ان المطلوب من الأدلة والبراهين بيان العلم وبيان الطرق المؤدية الى العلم ، وهذه الطرق ينبغى أن

---

(١) ابن تيميه : الرد ص ٢٠٠

تكون مستقيمة ، يسلك فيها الإنسان الطريق الواضح المعروف المستقيم ، بحسب حاجة المستدل ، أما أن يقيض له « من يسلك به التعاسيف أى الأخذ على غير طريق ، بحيث يدور به طرقا دائرة ، ويسلك به مسالك منحرفة ، فانه يتعب تعبا كثيرا حتى يصل إلى الطريق المستقيمة إن وصل ، وإلا فقد يصل إلى غير المطلوب [١] » . فالدليل والبرهان عند نظار المسلمين جميعا هو ما يرشدنا إلى المطلوب وما يوصلنا إلى المقصود ، وكل ما يستلزم غيره ، فانه يستدل به عليه . ولذلك حد المتكلمون وبخاصة المعتزلة « الدليل » بأنه ما يكون النظر الصحيح فيه موصلا إلى علم أو ظن . واصطلح البعض منهم على أن الموصل إلى العلم هو الدليل وإلى الظن هو الأمارة . ويكاد يجمع المتكلمون على أن كل ما كان مستلزما لغيره بحيث يكون ملزوما له ، فانه يكون دليلا عليه وبرهانا له ، سواء كانا وجوديين أو عدميين ، أو أحدهما وجوديا والآخر عدميا ، أو أحدهما عدميا والآخر وجوديا ، فالدليل دائما ملزوم للمدلول عليه والمدلول لازم للدليل[٢] .

ولذلك لا معنى على الإطلاق كما قلنا من قبل أن نحتم وجود مقدمتين فى الدليل . وقد سبق أن أوردنا اعتراض ابن تيمية هذا فى القام السابق السالب ، ولكن هنا يؤكده بصورة جازمة ، ويرى أن الدليل قد يكون مقدمة واحدة ، متى علمناها علمنا المطلوب ، وقد نحتاج إلى أكثر ، وأنه ليس هناك حد مقدر يتساوى فيه جميع الناس فى جميع المطالب . إنهم يختلفون ويتفاوتون بحسب علم المستدل الطالب بأحوال المطلوب ، والدليل ، ولوازم ذلك وملزوماته .

---

(١) نفس المصدر ص : ٢٤٨ — ٢٤٩

(٢) ابن تيميه . الرد ص ٢٥٠

ثم يلجأ ابن تيمية الى نقد القياس فى أساسه انه ـ عند المناطقة لا يوصل إلا إلى العلم بأمور كلية ولا يؤدى الى العلم بشىء معين ـ بالجزئيات . يرد ابن تيمية ويقول ان العلم بالجزئيات هو أدق وأيسر وأكثر برهنة واقامة للعلم ، والعلم بالجزئيات ممكن بدون «القياس الشمولى». يقول : «ان العلم بالمعينات قد يكون أبين من العلم بالكليات » .

وينقد ابن تيمية الجانب الصورى من القياس ، ويرى أن المناطقة يقتصرون على التمسك بهذا الجنب مهملين المادة اهمالا تاما ، ولا يهتمون بما فيها من صحة أو فساد . ويرى ابن تيمية أن المطلوب هو العلم ، والطريق اليه هو الدليل فما عرف دليل مطلوبه ، عرف مطلوبه ، سواء نظمه فى صورة قياس أم لم ينظمه ، ومن لم يعرف دليله ، لم ينفعه قياس أو غير قياس . إن من الجهل أن يقال إذا بالقياس نعرف صحيح الأدلة من فاسدها . إنه ليس فى قواعد القياس إلا شكل الدليل وصورته . ولا يتعرض القياس للمادة باثبات أو نفى أى لكون الدليل المعين مستلزما المدلوله . وليس فى القياس ما يبحث فى صحة شىء من المقدمات أو عدم صحتها ، إنما يبحث فقط فى الصورة وحدها . بينما يرى ابن تيمية أن الحقيقة المعتبرة فى كل برهان أدليل فى العلم هو اللزوم المادى ، فمن عرف أن هذا لازم لهذا ، استدل بالملزوم على اللازم ، وإن لم يكن يذكر لفظ اللزوم ، ولا تصور معناه . بل من عرف أن كذا لا بد له من كذا أو أنه إذا كان كذا ، كان كذا ... فقد علم اللزوم[1] . ويعطى ابن تيمية مثالا على هذا : إن من يعرف أن كل ما فى الوجود فهو آية الله ، فانه مفتقر إلى

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ٢٥٢

الله ، محتاج إليه ، لا بد له منه ، فيلزم من وجوده وجود الصانع . فهنا استدلال بالملزوم على اللزوم توصل منها الإنسان إلى علاقة الاستلزام ، بدون أن يضع هذا الدليل فى صورة قياس أرسطاليسى ، ولا أن يلتزم مقدمتين يستنتج منهما نتيجة . حقا يستخدم القياس الأرسطاليسى : « من يناسب عادته ، لا لكون العلم بالمطلوب متوقفا عليه مطلقا »[1] . فالقياس المنطقى « رياضة عقلية » لا فائدة له عملية . « وإن شريعة الاسلام ومعرفتها ليست موقوفة على شيء يتعلم من غير المسلمين اطلاقا ، وإن كان طريقا صحيحا »[2].

وينتهى ابن تيمية من نقده للقياس فى صورته ، إلى أن القياس فى صورته صحيح ، ولكن لا يستفاد به فى أى علم فى الوجود . وإن اليقين الذى نصل إليه به ، فقد نصل إليه بدونه ، بل قد يحصل بغيره من الطرق يقين لا يحصل عليه به . فإذا كانت مواده معلومة يقينية ، فاننا نصل إلى اليقين ، ولا ينقد صحتها صورة القياس سواء أكان اقترانيا « قياس التداخل » أو استثنائيا فى صورتيه الشرطية المتصلة أو المنفصلة « قياس التلازم ، أو التقسيم » .

أما الأول : وهو قياس التداخل ، فقد عرفه المسلمون بأنفسهم ولم يستخدموه .

وأما الثانى : وهو الشرطى المتصل عند المناطقة فقد عرفه نظار المسلمين بأنفسهم : إنه عند المناطقة يحدد بأنه عملية عقلية شروطها هى : استثناء عين

---

(١) نفس المصدر ص ٢٥٥

(٢) نفس المصدر ٢٥٨

المقدم ينتج عين التالى، واستثناء نقيض التالى ينتج نقيض المقدم . وعند نظار المسلمين : « وجود الملزوم يقتضى وجود اللازم. وانتفاء اللازم يقتضى انتفاء الملزوم » ، وهذا هو طريق أبى بكر الباقلانى المشهور . ويرى ابن تيمية أن هذا الطريق مع اختصاره . فانه يشمل جميع أنواع الأدلة ، سواء سميته بالأقيسة أو بالبراهين . ويشرحه بأن « كل ما يستدل به على غيره ، فانه مستلزم له ، فيلزم من تحقق الملزوم الذى هو الدليل ، تحقق اللازم الذى هو المطلوب ، المدلول عليه . ويلزم من انتفاء اللازم الذى هو المدلول عليه ، انتفاء الملزوم الذى هو الدليل(١) » . فاذا عرفنا بطلان قضية ، عرفنا أنه لا يقوم عليها دليل صحيح . وإذا عرفنا أن الدليل صحيح ، علمنا أن لازمه - أى المطلوب - حق ، فانه يجب إذا كان الدليل حقا ، أن يكون المطلوب المدلول عليه حقا ، مهما تنوعت صور الأدلة ومقدماتها ونظامها وترتيبها . فلا عبرة بالصورة على الاطلاق . إن الدليل الذى يصور بصورة القياس الاقترانى ، ممكن أن يصور بصورة القياس الاستثنائى أو بصورة أخرى غيرها .

أما الشرطى المنفصل : وصوره : المنع من الجمع والخلو (العدد إما شفع وإما وتر) أى النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان . والمنع من الجمع دون الخلو : هذا إما أسود وإما أحمر . وقد يخلو منهما ، أى الضدين اللذين لا يجتمعان وقد يرتفعان . والمنع من الخلو دون الجمع - كعدم الشروط مع وجود الشرط - مثل كون الطهارة شرطا فى الصلاة أو العلم شرطا فى الحياة.. (إما أن يكون فى ماء وإما أن لا يغرق . . إما أن يكون متطهرا ، وإما أن لا تصح صلاته .. الوجود إما قائم بنفسه وإما قائم بغيره) .

ويرى ابن تيمية أن هذا الشرطى المنفصل هو التقسيم عند نظار المسلمين ، وقد استخدموه واكتشفوه بأنفسهم . وأن هذه الأقيسة كلها إنما تعود إلى أن الدليل يستلزم المدلول ، لا أن نقصره فقط

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ٢٩٥ ، ٢٦٩

فقط على صورة الأقيسة الحملية والشرطية . إنها على فرض صحتها صورة من صور الأدلة ، لا تحصر فيها كلها . وبهذا يسبق ابن تيمية المناطقة الرياضيين المحدثين فى فكرتهم : أن القياس الأرسطاليسى ليس هو الصورة الوحيدة العقلية بل هناك علاقات كثيرة فى الذهن وفى الواقع غيره . وينتهى ابن تيمية إلى هذه النتيجة الرائعة : « وحينئذ إما أن يكون الاعتبار بما ذكروه من صور الأشكال وألفاظها ، أو بما ذكروه من المعنى » فان كانت المسألة مسألة صورة فان صور الأدلة كثيرة ولا يمكن حصرها فى خمسة أو ستة ، كما لا يمكن تخصيص المقدمتين باثنتين : أما إذا كانت مادة ، فان المادة متنوعة ، والمعنى هو أن يكون ما يستدل به مستلزما لما يستدل عليه ، سواء أكان مقدمة أو مقدمتين أو أكثر ، وسواء كان على الشكل المنطقى الأرسططاليسى أو على غيره (١) .

إن الفطرة الإنسانية « تصور القياس الصحيح من غير تعليم » ، والناس بفطرتهم يستدلون بالأنواع الثلاثة : التداخل والتلازم والتقسيم ، كما يستدلون بالحساب وغيره (٢) ويقول ابن تيمية إن المناطقة أنفسهم قد يسلمون بهذا ، ولكنهم يشترطون المقدمتين . وينقد ابن تيمية فكرة اشتراط المقدمتين ، بما نقد به من قبل المقام السالب . كما يقرر أيضا ما ذكره فى المقام السالب من : أن القياس المنطقى قد نحصل به على العلم إذا كانت مقدماته يقينية ، ولكن هذا العلم اليقينى قد نحصل عليه أيضا بدون هذا القياس الشمولى المنطقى ، قد نحصل عليه بالتمثيل تماما ، هذا مع العلم بأن المناطقة يعتبرونه طريقا ظنيا ، مع أن القياس يستند على مقدمة كلية ، ولا يمكن الجزم بهذه القضية الكلية إلا إذا جزمنا بتماثل افرادها فى القدر المشترك ، وهذا ما نحصل عليه بواسطة التمثيل.

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ٢٩٥، ٢٩٦.

(٢) ابن تيمية : الرد ص ٢٩٧ ، ٢٩٨ .

ويرى ابن تيمية أن هذين القياسين ـ القياس الشمولى والقياس التمثيلي ـ قد ينتفع بهما ، إذا تلقيت بعض مقدماتها الكلية عن خبر المعصوم.. إذا استعملت فى الإلهيات ـ بطريق الأولى ـ كما جاء به القرآن. وقد رأينا من قبل كيف اعترف ابن تيمية بالقضية الكلية فى نطاق الشرعيات، وبدون هذا ، وبدون استمداد قضاياها الكلية من المعصوم مؤيدة بالقرآن فلا ينتفع بالبرهان فى الإلهيات(١). كما أنه لا فائدة له علمية أو برهانية فى الطبيعيات ، وإنما يفيد قضايا عادية، قد تنحرف فتكون من باب الأغلب. أما فى الرياضيات فقد يفيد البرهان » وأما الرياضى المجرد عن المادة كالحساب والهندسة فهذا حق فى نفسه . ولكن ليس له معلوم فى الخارج ، وإنما هو تقدير عدد ومقدار فى النفس » . فهذا البرهان إذن ـ وإن كان صحيحا فى ذاته ـ إلا أنه لا يوصل إلى حقيقة ، إن الحقيقة هى ما تقوم على ما فى الخارج ، وهذا البرهان الرياضى المجرد يقوم فقط على ما فى النفس ، ولكن إذا انتهى البرهان الهندسى ـ مثلا ـ إلى التوصل إلى «علم الهيئية » أى علم صفات الأفلاك والكواكب وحركاتها ومقادير تلك الحركات ـ أى أصبح علما كميا ـ فان مانصل إليه من هذا قد يعلم بعضه حقا بالبرهان . ولكن أكثره لا يعلم بالبرهان ، ومابينهم فيه من الاختلاف كثير ، فالبرهان الرياضى إذن لا يوصل إلى معلومات تزكو بها النفس ، ولا يعلم به الأمور الموجودة المعلومة .. إننا نصل إلى هذه الامور الموجود المعلومة بقياس التمثيل فقط (٢) ، وهو الذى يقوم على التجربة والحس (٣) .

---

(١) يقول ابن تيمية فى موافقة صحيح المنقول « ان الأمثال المضروبة التى يذكرها الله فى كتابه التى قال فيها (ولقد ضربنا للناس فى هذا القرآن من كل مثل) هى أقيسة عقلية شمولية وتمثيلية ـ وفيها البراهين وهى قياس شمولى مؤلف من ـ مقدمات يقينية »ح١ ص١٤

(٢) ابن تيمية : الرد ص ٢٩٩ .

(٣) ابن تيمية : الرد ص ٣٠٠ .

ويقرر ابن تيمية فى وضوح أن قياس التمثيل أقوى وأكثر يقينا من قياس الشمول ، وذلك أنه يصل إلى المفردات المعينة للقضية الكلية ، وأن العلم بالأفراد المعينة أقوى من العلم بالقضية الكلية : « المقصود بهذه القضية الكلية إما أن يكون العلم بالموجود الخارجى ، أو العلم بالمقدرات الذهنية. أما الثانى ففائدته قليلة ، وأما الأول فما من موجود معين إلا وحكمه بعلم تعينه أظهر وأقوى من العلم به عن قياس كلى يتناوله ، فلا يحصل بالقياس كثير فائدة ، بل يكون ذلك تطويلا » . فأساس المعرفة الإنسانية إذن هو معرفة الجزئى ، ونحن نصل إلى هذه المعرفة بالقياس التمثيلى ، فهو أصل القياس الشمولى ، وأصحاب هذا القياس الأخير يدعون خطأ أن التمثيل ظنى ، والشمولى يقينى ، بينما يستند هذا الثانى على الأول (١) . أما إذا لم يستند القياس الشمولى على القياس التمثيلى ، فلن يكون له مجال واقعى ، وهو ما يسميه المناطقة الامكان الذهنى والإمكان الخارجى ، فيتصور المناطقة ـ تبعا لهذا التقسيم الذى لا يقوم على منفعة عملية ـ وجودا ذهنيا وامكانا ذهنيا ، فيتصورون ماهية مجردة بنفسها من حيث هى هى من غير أن تكون ثابتة فى الخارج أو فى الذهن : الإنسان من حيث هو هو ، والوجود من حيث هو هو والسواد من حيث هو هو . ويظنون أن هذه الماهية المجردة عن جميع القيود الثبوتية والسلبية متحققة فى الخارج ، وهذا هو الرأى الأرسطاليسى ، ويرى ابن تيمية أنه خطأ تماما ، لا يقل خطأ عن المثالية الأفلاطونية فى تجريدها للمثل أو للفيثاغورية المتأخرة فى تجريدها للعدد . إنه ليس من المحتم أن كل ما فى الذهن يتحقق فى الخارج وكم فى الذهن من مفروضات لا تتحقق أبدا فى الخارج ، فافتراض الممتنعات فى الذهن ممكن : يستطيع أن يفترض

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ٢٩٩

موجودا لا واجبا ولا ممكنا ولا قائما بنفسه ولا بغيره، ولا مباينا لغيره ولا مجانبا له، كل هذا ممكن الافتراض فى الذهن، ولكن ليس كل مايفرضه الذهن يمكن وجوده وتحققه فى الخارج . وليس كل ما يحكم به الانسان على ما يقدره ويفرضه فى ذهنه، يكون حكما صحيحا على ما يوجد فى الخارج، ولا كل ما يمكن أن تصور الذهن له، يكون له وجود فى الخارج . بل إن الذهن نفسه قد يتصور أشياء مع أنه يعلم بعدم امكانها فى الخارج ومع عدم علمه بامتناعها خارجيا وبامكانها خارجيا . ويسمى هذا : بالامكان الذهنى » .

ويقسم ابن تيمية - كما قلت - الإمكان إلى نوعين : الامكان الذهنى والإمكان الخارجى ، أما الإمكان الذهنى . فهو بأن يعرض الشىء على الذهن، فلا يعلم امتناعه . بل يقول هذا ممكن لا لعلمه بامكانه، بل لعدم علمه بامتناعه ، مع أن ذلك الشىء يكون ممتنعا فى الخارج . وأما الإمكان الخارجى ... فهو العلم بامكان الشىء فى الخارج : « وهذا يكون بأن يعلم وجوده فى الخارج ، أو وجود نظيره ، أو وجود ما هو أبعد فى الوجود منه . فاذا كان الأبعد عن قبول الوجود موجودا ممكن الوجود ، فالأقرب إلى الوجود منه أولى » (١) . ويرى ابن تيمية أن هذه الطريقة الأخيرة هي طريقة مستمدة من القرآن فى بيان إمكان « المعادة » .. وهنا يتبين اتجاه ابن تيمية البارع فى ربطه نقد المنطق الأرسطاليسى بعدم إمكان تطبيق هذا المنطق على إلهيات المسلمين . إن القرآن - فى رأى ابن تيمية - لا يستخدم أبدا فكرة الإمكان الذهنى المجرد فى أثبات عقائده ، وإنما يستخدم الإمكان الخارجى .

---

(١) ابن تيميه . الرد ... ص ٣١٨

ويضع أمثلة معينة حاسمة ، فيثبت امكان المعاد بالإمكان الخارجى المتحقق ، ويعطى الأمثلة القرآنية على هذا : فقد أخبر الله عمن أماتهم ثم أحياهم ، أو عن المضروب بالبقرة ، أوعن أصحاب الكهف ، أو يستدل على ذلك بالنشأة الأولى ، وأن الإعادة أهون من الابتداء ، أو الإستدلال بخلق السموات والأرض ، فان خلقها أعظم من إعادة الإنسان، أو الإستدلال بخلق النبات . ويورد ابن تيمية الآيات القرآنية ، والقرآن هو السجل الحقيقى الواقعى للوجود . . . إن حوادثه المحققة خارجا تثبت المعاد اثباتا كاملا [1] .

ويذهب ابن تيمية إلى تقرير أن الامكان الخارجى يعرف بالوجود لا بمجرد الإمتناع . ويهاجم الآمدى — متكلم الأشاعرة المشهور — الذى يذهب — هو وبعض متكلمى الأشاعرة إذا أرادوا إثبات إمكان أمر من الأمور — إلى القول بأنه : «لو قدرنا هذا ، لم يلزم منه ممتنع» . يرى ابن تيمية أن هذه القضية الشرطية غير معلومة ، فان كونه لا يلزم منه محذور — ليس معلوما بالبديهة ، ولم يقم عليه دليل نظرى . ولم يفهم ابن تيمية هنا موقف الآمدى والأشاعرة ، لم يفهم أن عدم الامتناع يساوى الامكان الخارجى ، وأن عدم الإمتناع هو فعلا الوجود الخارجى، ولم يفهم أيضا الشرط فى القضية «لو قدرنا هذا ، لم يلزم منه ممتنع » . . إن وضع الشرط فى التقدير يحيل الإمتناع أى يثبت تحقق الوجود الخارجى .

وينقد ابن تيمية أيضا ابن سينا والرازى وغيرهما فى إثبات « الإمكان الخارجى بمجرد تصوره فى الذهن » ، فيرى أنهم حين أرادوا اثبات موجود معقول غير محسوس فى الخارج ، استدلوا على ذلك بتصور « الإنسان الكلى

(١) ابن تيميه . الرد ص ٣١٨ — ٣٢١

المطلق المتناول للافراد الموجودة فى الخارج». ويرى ابن تيمية أننا نستطيع أن نتصور فى الذهن هذا الانسان الكلى المطلق، ولكن الكلى المطلق لا يوجد فى الخارج أبدا ، وليس كل ما يتصوره الذهن يوجد فى الخارج . إن الذهن يتصور اجتماع النقيضين والضدين ، وهو مالم يحدث أبدا . وللعقل تقاسيمه عن الوجوب الامكان والامتناع [1] ولكن لا يتحقق كل ما فى الذهن فى الخارج . إن ابن تيمية هنا إسمى بحت ، يغلو فى الأسمية أشد الغلو .

ويرى ابن تيمية أن المناطقة يخرجون بهذه الطرق الفاسدة الناس عما فطروا عليه من المعارف اليقينية والبراهين العقلية والأخبار النقلية السمعية . . . ويبنوا لله وجودا يستلزم الجمع بين النقيضين ، ويحاول بهذا أن يثبت عقائده الكلامية من إثبات الصفات ووجود الله فى جهة ، فينكر ما يذهب إليه النفاة من المتفلسفة والمعتزلة – من أن الله لا يباين المخلوقات ولا يجانبها ولا يشار إليه . ويقرر أن المنطق أنتهى بهم إلى القضايا السلبية التى يصفون بها الله بما يسلبه علة صفات الكمال ، والتى تستلزم كون الموصوف بها معدوما بل ممتنعا، بل يجعلونه مشاركا للممتنعات والمعدومات ، وأن هؤلاء سلموا بهذه الأصول وأفسدوا بها العلم عقليا كان أو سمعيا ، بينما مبنى العقل على صحة الفطرة وسلامتها ، ومبنى السمع على تصديق الأنبياء (٢) ولم يأت الأنبياء بالخبر فقط بل أتوا بالأدلة العقلية التى بها تعلم المطالب الالهية التى يمكن علمهم بها بالنظر والاستدلال . أما الفلاسفة فقد انتهوا خلال منطقهم الى « الوجود المطلق الكلى » أو المشروط بسلب جمع الأمور الوجودية .

---

(١) ابن تيميه . الرد ص ٣٢١ ، ٣٤٢ .

(٢) ابن تيميه . الرد ص ٣٢٣

وقد تنبه ابن تيمية الى أن الموجود المطلق الكلى فى سلسلة الموجودات وهو الجنس الأعلى أقل الأجناس مفهوما أو أقلها خصوبة — فكرة مجردة لاحظ لها فى الواقع ، بينما الله قمة الموجودات عند المنطق الدينى لابن تيمية .. وجود خصب ثبوتى لا عدمى ذو صفات ثبوتية . وسيتغالى ابن تيمية فيما بعد ويرى أن فى الله المعين كل شىء ، بل سيذهب مع الكرامية الى حلول الحوادث فى ذات الله ، وذلك لكى يخصب فى فكرة الله الغنيـة . ويقول ابن تيمية «وأما واجب الوجود الذى يثبتونه فاما أن يجعلونه وجودا مجرداً من كل قيد ثبوتى أو عدمى ، واما أن يقولوا : بل هو مقيد بالأمور السلبية دون الثبوتية كقول ابن سينا وأمثاله ، وهذا انما يوجد فى الذهن لا فى الخارج . فانه يمتنع ثبوت موجود خارجى لا يوصف بشىء من الأمور الثبوتية ، أولا من الثبوتية ولا السلبية . بل أى موجود حقير فرضته ، كان خيرا من هذا الذى لا يوصف بشىء ثبوتى ، فانه قد شارك ذلك الموجود الحقير فى مسمى الوجود ولم يمتز عنه إلا بوصف عدمى ، وذلك الموجود الحقير ، أمتاز عنه بأمر وجودى ، والوجود خير من العدم » . ويرى ابن تيمية أنه طبقا لهذا يتميز هذا الموجود الحقير عن واجب الوجود أكبر تميـيز .. انه يتصف على الأقل بصفات ثبوتية . فمن الواضح اذن أن ما يثبته الفلاسفة ويجعلونه واجب الوجود «هو ممتنع الوجود» هو مفروض فى الذهن ، كما تفرض سائر الممتنعات. ويضيق ابن تيمية بدعوى المتفلسفة .. إنهم يتكلمون فى الأمور الكلية والعقليات المحضة ، وبتقعرهم اللفظى ، وبوضع اصطلاحات لا توصل الى شىء : « الحقيقة من حيث هى هى » ، وغيرها من تعبيرات . فاذا ما طولبوا باثبات أمورهم الكلية وعقلياتهم البحتة فى الوجود الخارجى ، لم يستطيعوا ، ويدعون أنه

حما يقولونه هو أمر مقدر فى الأذهان لا حقيقة له فى الأعيان ، ولا يستطيعون إيراد مثال ، والمثال جزئى .

هذه النزعة الإسمية الحسية من ناحية والعملية البراجماطيقية من ناحية تسود تفكير هذا المفكر العجيب ، فلا يرى موجودا فى الخارج سوى الجزئى ، ويرى أن مافى الذهن من خرافات الميتافيزيقا لا توصل إلى شىء . إن المناطقة يعجزون عن التمثيل عندهم ، ويدعون فقط أنهم يخوضون فى الكليات ، وهم فى الحق يتكلمون بغير علم « فيما لا يعلمون أن له معلوما فى الخارج ، بل فيما ليس له معلوم فى الخارج ، وفيما قد يمتنع أن يكون له معلوم فى الخارج . وإلا فالعلم بالأمور الموجودة ، إذا كان كليا ، كان له معلومات ثابتة فى الخارج (١) .

ويقرر ابن تيمية أن الاستدلال بالكليات على أفرادها الجزئية هو استدلال بالخفى على الجلى ، أو على الأجلى بالأخفى ، إن أفراد الكليات هى أشد جلاء ووضوحا ، وهى كما يؤكد دائما تعلم بقياس التمثيل .

أما أن البرهان يفيد قضية كلية ، فيعرف ابن تيمية بهذا . ولكنه يرى أنه يفيد قضية كلية يقينية ، إذا ما كان مؤلفا من قضايا بديهية . وهى ما يسميها المقدمات اليقينية المحضة الواجب قبولها والتى يمتنع نقيضها . أما سوى ذلك كالقضايا الطبيعية والطبية والنحوية ، فهذه ما يمكن نقضها كثيرا ولا يجزم العقل بانتقاضها إلا بشروط . ومن الثابت أن القضايا العادية أى التجريبية كثيرا ما تنقض . وإذا جاز انتقاض القضية الكلية لم تكن عند المناطقة مادة للبرهان ، بل يعتبرونها جدلية وخطابية .

---

(١) ابن تيمية . الرد . ص ٢٢٥ ، ٢٢٦

وتناسى المناطقة أن معظم القضايا التي في مجال الطاقة البشرية هي قضايا عادية ، هي قضايا التجربة ، فأى قيمة للبرهان إذن إن يستند على قضايا كلية خفية أو أكثر خفاء من قضايا جزئية جلية أو أكثر جلاء ؟![1] ويعجب ابن تيمية من أن المناطقة لا يقبلون في صناعة الحد أن يعرف الجلي بالخفي، ويعتبرون هذا عيبا منطقيا بينما هو في البرهان أشد عيبا . إن غاية البرهان بيان المدلول عليه وتعريفه وكشفه وإيضاحه ، فاذا كان هذا المدلول «أوضح» كان عمل برهان المناطقة هو بيان للجلي بالخفي .. وهذا ما يناقض شروطهم المنطقية نفسها (٢) .

ولكن بالرغم من أن هذا فان ابن تيمية يعترف بأن المقدمات الخفية قد تنفع بعض الناس ، كما تنفع في المناظرة ، ويقرر أن الجلاء والخفاء من الأمور النسبية ، وأن بعض الناس قد ينتفعون بالدليل الخفي والحد الخفي ، وأن هؤلاء الناس إذا ذكرت لهم الأدلة الواضحة لم يعبأوا بها ، ولا يسلمون بها حتى يذكر لهم دليل يستلزم ثبوته ، وحينئذ يسلم به . وكذلك إذا ذكر لهم « حد » لا يسلمون به حتى تميزه لهم ، وتضعه في هذه الصورة المنطقية المتكلفة .. وهؤلاء هم « المعاندون » أو ممن تعودت نفوسهم أنها لا تعلم إلا ما تعنت عليه ، تفكرت فيه ، أى لابد لهم قبل التسليم بدليل أو التوصل إلى الحد من معاناة عقلية واعمال أدلة ونصب حدود حتى يصلوا إلى الحقيقة . ويرى ابن تيمية أن كثيرين من النظار « ممن تعود البحث والنظر ، صارت عادة نفسه كالطبيعة لا يعرف ولا يقبل ولا يسلم إلا ما حصل له بعد بحث ونظر، بل وجدل ومنع ومعارضة ، فحينئذ يعرف به ويقبله ويسلمه » ـ وإن كان ما بحث فيه ونظر

(١) ابن تيميه : الرد ... ص ٣٢٨
(٢) نفس المصدر ـ ونفس الصفحه

وجادل ومانع وعارض من الأمور الواضحة البينة عند أغلب الناس ولا تحتاج إلى بحث ونظر . فطرق المنطق إذن ذات فائدة تنفع لبعض المعاندين — ويرى ابن تيمية أن هؤلاء المعاندين هم السوفسطائية — وكذلك تنفع فى المناظرة والجدل . وهكذا اعتبر ابن تيمية ظهور المنطق الأرسططاليسى كنتيجة لحركة السفسطة وحاجة لجأ إليها العقل الإنسانى — حين ظهرت حركة المعاندين العقليين أى السوفسطائيين — لإيقاف هؤلاء ووضع معانى للنظر تجاه طائفة معينة ، فيقول : «وقد تعرض السفسطة لبعض الطوائف ولبعض الأشخاص فى بعض المعارف ، فان أمراض القلوب كأمراض الأجسام ... وهؤلاء المرضى لا ينتفعون بالأغذية الفطرية بل يحتاجون إلى علاج وأدوية تناسب مزاجهم » . ولكن حتى هؤلاء السوفسطائيين ليسوا فى حاجة إلى هذا المنطق — كما هو — إن منهم من يحتاج إليه ومنهم من يحتاج إلى أكثر منه أو أقل : « من كان به سفسطة ومرضت فطرته فى بعض المعارف لا يستعمل معه الأدلة النظرية ، بل يستعمل معه نوع من العلاج والأدوية ، فقد تكون الحدود والأدلة التى تحوجه إلى النظر والفكر ، إذا تصورها مقدمة مما يزيل سفسطته وتحوجه إلى الإعتراف بالحق . وهذا بمنزلة من يغلط فى الحساب ، والحساب لا يحتمل وجهين . وهناك من يكون غلطه واضحا تمام الوضوح ولكنه لا يعرفه ولا يتبينه ، أو يعرفه ويتبينه ولكنه لا يريد الاعتراف به ، فيسلك معه طريقا طويلا حتى يصل الإنسان به إلى الحق ويقال له : أخذت كذا وأخذت كذا فصار كذا وأخذت كذا وأخذت كذا فصار كذا . وكذلك فى المناظرة : إما تضرب المناظر الأمثال المتعددة — فان المثال قد يكشف الحال حتى فى المعلومات الحسية والبديهية — وإما أن تستسلف معه المقدمات ، أى توضع واحدة بعد أخرى ، وإلا فقد عرف الإلزام أى

الإلزام بالإعتراف بما يكره» . وقد لجأ نظار المسلمين الأوائل عند ابن تيمية وكذلك الأوائل من اليونان إلى هذه الطريقة الجدلية فى المناظرة . يكون المستدل هو السائل لا المعترض ، فيستسلف المقدمات واحدة بعد الأخرى . فاذا اعترف بصحة المقدمات يبين له ما تستلزمه تلك المقدمات الصحيحة من النتائج المطلوبة الصحيحة . فالطرق متعددة لا واحدة ومن عبث القول إن يقال : إن القياس المنطق هو وحده دون صور العقل المتعددة يصل إلى اليقين (١)

ويعود ابن تيمية إلى ترديد ما ذكره فى المقام السالب عن فساد دعوى المناطقة أنه لا بد فى القياس من مقدمتين ، ويورد أيضا كلاما لإبن النوبختى (٢) كما ذكرنا من قبل يدحض تكوين البرهان من مقدمتين بينتين ، ثم رأى الرازى (٣) من أنه لا بد من مقدمة ثالثة بين المقدمتين فى الأقيسة النظرية هى « التفطن » لحقيقة المقدمة الكبرى وعلاقتها بالمقدمة الصغرى . ويرى ابن تيمية أن المطلوب هو هذا التفطن فقط لا غير .

ثم ينتقل ابن تيمية مرة ثانية إلى القول بأن القياس البرهانى لا يثبت الصانع إذ الصانع موجود بعينه ، والقياس البرهانى لا يثبت سوى كليات مطلقة مقدرة فى الأذهان لا محققة فى الأعيان (٤) ويكرر ثانية أن التصوير التام للحد الأوسط يغنى عن العملية القياسيه . ويشرح — بوضوح أكثر مما وضح فى المقام السالب — تلازم قياس الشمول وقياس التمثيل ، وأن قياس

---

(١) ابن تيمية : الرد ٣٢٨ — ٣٣١

(٢) ابن تيمية . الرد ص ٣٣٧

(٣) ابن تيمية الرد ص ٣٤٠ — ٣٤١

(٤) ابن تيمية : الرد ص ٣٤٤

الشمول يقوم على الحد الأوسط المكرر ، وهو مناط الحكم فى قياس التمثيل وهو القدر المشترك أو الجامع بين الأصل والفرع [1] .

بل إن ابن تيمية يرى أن العملية العقلية في أى ناحية عن النواحى قد تتم بالتصور فقط . ويرى أن التصور التام ـ كما قلنا ـ للحد الأوسط قد يغنى عن القياس : «وأن كل ما يسمونه تصورا يمكن جعله تصديقا ، وكل ما يسمونه تصديقا يمكن جعله تصورا » .

ويحلل ابن تيمية فكرته أو نظريته فى رد التصور إلى تصديق واعتبار التصور عملية حكم ، تحليلا يضعه فعلا فى نسق المناطقة السيكلوجيين الكبار فى العصور الحديثة . إنه لا يعتبر أبدا أن هناك تصورا واحدا،تصورا ساذجا لا نفى فيه ولا إثبات ، معصوما أو فوق الحق والكذب.إنه هنا يهدم التصور الأرسطاليسى هدما كاملا ، انه يرى وراء كل تصور حكم مكون من محمول وموضوع.وبهذا سبق فيكتور كوزان ومدرسته من المناطقة السيكلوجيين الذين اكتشفوا الأحكام الممكنة وعملها فى تكوين التصورات .

يقول ابن تيمية انه اذا سأل سائل المناطقة ما هى « الخمر المحرمة » وقال المجيب : «هى:المسكر» اعتبروا هذا تصورا واحداً وهو تصور الخمر،ويرى ابن تيمية ان هذا ليس تصورا على الإطلاق ، بل هو تصديق مركب من محمول وموضوع . واذا قال « كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام » كان هذا قياسا .. ويرى ابن تيمية أنه يفيد التصديق : « المسكر حرام » ، ويفيد أن «المسكر »داخل فى مسمى «الخمر» . وإن أريد بيان الحد المطرد المنعكس، قيل « المسكر هو الخمر ، وكل خمر حرام » وهذا القياس يفيد تصور معنى

(١) ابن تيمية : الرد ص ٣٠٥

«الخمر» . فلسنا إذن نتكلم فى الحد ـ أو فى القياس ـ إلا فى قضية تامة ، فى جملة خبرية . وما يصل إليه التصور والتصديق هو أيضا قضية تامة ، جملة خبرية . فليس ثمة تصور مفرد ، بل قضية مركبة فى السؤال وفى الجواب . والتصور والتصديق سواء ، فى كليهما إثبات صفة لموصوف ، إثبات محمول لموضوع ، كما أثبتنا الخمرية للسكر . « والإنسان قد تصور أن المسكر هو الخمر ، وصدق أن المسكر هو الخمر ، فأما ما يذكره المناطقة من وجود تصور مفرد لا يعبرعنه إلا باسم مفرد ، فلا وجود له ، أو إذا وجد فهو خاطر ذهنى لا وجودله أصلا ، ولا يؤدى إلى علم بشىء موجود ولذلك كان قول المناطقة ـ بأن العلم ينقسم إلى تصور وتصديق ، وأن التصور هو التصور الساذج العارى عن جميع القيود الثبوتية والسلبية ـ لا معنى له ، « إن كل ماعرى عن كل قيد ثبوتى أو سلبى ، يكون خاطرا من الخواطر ، ليس هو علما أصلا بشىء من الأشياء » . إن من خطر له شىء من الأشياء ولم يخطر له صفة لا ثبوتية ولا سلبية ، لم يكن قد علم شيئا . فاذا تصورنا الإنسان وقلنا إنه حيوان ، فليس هذا كله تصورا ساذجا لا نفى فيه ولا إثبات ، بل إننا نتصور « وجود » هذا الانسان « وشكله » « ولونه » وغير ذلك من صفاته . إن لم نفعل هذا ، ولم نتصل بهذه «الأحكام الممكنة» ـ إن تكلمنا بلغة المناطقة السيكلوجيين المعاصرين ـ لم نصل إلى شىء على الاطلاق . وكذلك إذا تصورنا « بحر زئبق » « وجبل ياقوت » فانه ليس تصورا ساذجا ، إننا اذا لم نتصور عدمه فى الخارج وامتناعه ولا أنه شىء من الأشياء ، كان هذا التصور خيالا من الخيالات ، ووسواسا من الوسواس ، وليس هذا علما على الاطلاق . فالتصورات العدمية أصلا ليست تصورات خالصة .. انها مقيدة بحكم ، هو العدم ، وصفات العدم . . فهى اذن محدودة بقيود أى بأحكام .

وهنا يتساءل ابن تيمية : ما هو التصور القابل للتصديق المشروط فيه ؟ ويرد فورا : بأنه التصور الخالي عن معرفة ذلك التصديق ، وليس هو الخالي عن جميع القيود الثبوتية والسلبية . ويعطي مثالا : اذا كان يشك ــ هل النبيذ حرام أم لا ــ فان الشاك قد تصور النبيذ ، وتصور الحرام . وكل من التصورين متصور بقيود ، أى توصل اليه بأحكام : حكمنا أن النبيذ شراب وأنه موجود وأنه يشرب ، وأنه يسكر ، وغير ذلك من صفاته ، لكن لم يعلم أنه حرام ، فليس من شرط التصور المشروط فى التصديق أن يكون ساذجا ، خاليا من كل قيد ثبوتى وسلبى ، بل أن يكون خاليا عن التقييد بذلك التصديق ، وقول القائل : التصديق مسبوق بالتصور .. مثل قوله ــ القول مسبوق بالعلم . فليس لأحد أن يتكلم بما لا يعلم ، وكذلك لا يصدق ولا يكذب لما لا يتصوره. وحينئذ ، فالتصور التام مستلزم للتصديق ،والتصور الناقص يحتاج معه إلى دليل يثبت له حكم [1] » .

وينتهى ابن تيمية إلى القول بأن نظار المسلمين ــ أى المتكلمين الأوائل حتى القرن الخامس الهجرى ــ كانوا على حق حين قرروا أن التصورات المفردة ، لا تعلم بمجرد الحد . إن المطلوب بالحد هو تصديق يفتقر إلى ما تفتقر اليه التصديقات ، أى يفتقر إلى دليل كما تفتقر التصديقات ، وكذلك القياس إنما يعود فى الحقيقة إلى الحد والتصور ، كما يعود هذا القياس إلى أنه يعلم مسمى الخمر . « وإذا كان كذلك ، فاذا كانوا يقولون إن الحد لا يقام عليه دليل ، ولا يحتاج إلى قيام دليل ، فنقول العلم بمسمى الخمر لا يحتاج إلى قياس ، بل يعلم بما يعلم به سائر التصورات المفردة ومسميات جميع الأسماء

---

(١) ابن تيمية : الرد ... ص ٣٥ ــ ٣٥٨

من تفطن النفس لشمول ذلك المعنى لهذه الصورة وثبوته فيها » . ولذلك أصاب المتكلمون الأوائل حين قرروا أن الحدود بمنزلة الأسماء . أى أنها تفصيل ما دل عليه الاسم بالإجمال ، وأن ما نطلبه من الحد هو التمييز بين المحدود وغيره ، ولذلك يكون بالوصف الملازم له طردا وعكسا ، بحيث يكون الحد جامعا مانعا . . على أن لا يحد الحاد إلا بدليل ، وهذا هو الشرط الذى ينبغى أن يتوفر فى الحد . ويعطى ابن تيمية أمثلة لهذا .. إن الحد فى الخمر : إنها المسكر ، وفى الغيبة : انها ذكرك أخاك بما يكره ، فعلى الحاد أن يبين أن ما ذكره مطابق لمسمى ذلك الاسم . ويرى ابن تيمية أنه ينبغى أن يلجأ هنا إلى دليل من الشرع ، فينقل عن الشارع المتكلم بهذه الأسماء ، فقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « كل مسكر خمر » وما ليس بمسكر فليس بخمر بالإجماع ، فيثبت أن الخمر هو المسكر ... وكذلك فى الغيبة . لابد إذن فى الحد من دليل ، سواء أكان حد اسم أو حدا بحسب الحقيقة ، لا ما يذهب إليه المناطقة اليونانيون من أن الحد يفيد تصور الماهية فى نفس المستمع وأن ذلك يحصل بمجرد قول الحاد بدون دليل أصلا . وتقسيمهم الصفات اللازمة للموصوف إلى ثلاثة أصناف ، ذاتية داخلة فى الماهية ، وخارجة لازمة للماهية دون وجودها ، وخارجة لازمة لوجودها . . وهذه كلها باطلة كما بين من قبل ، إذا أريد بالماهية الموجودات الخارجية . وأما إذا أرادوا بالماهية ما يتصور فى النفس ، فقدر تلك الماهية وصفتها يتبع تصور المتصور ، فاذا أراد تصوير ماهية الانسان فى النفس اختلف التصوير باختلاف المصور ، فتارة يتصور ماهية الإنسان جسما حساسا ناميا متحركا بالإرادة ناطقا ، أو يتصور حيوانا ناطقا ، وتارة يتصور حيوانا ضاحكا أو ضاحكا فقط . قد يكون كل هذا يكون صحيحا

فى ذاته ، ولكن لا فائدة علمية منه ، ولا يصل أبدا إلى الحقيقة الموضوعية ، إنه يعود فقط إلى تصور مراد المتكلم ، سواء كان حقا أو باطلا . ولذلك لم يأبه نظار المسلمين بقواعد التحديد المنطقية . إنها فى رأيهم آلية ميكانيكية لا تصل الى شىء . ان الحد عندهم يكون بالوصف الواحد الملازم، والوصف الواحد الملازم كاف [١] ، فلا يذكرون الأجناس والفصول ولا العرض العام ، ولا يستخدمونها .

ثم ينتقل ابن تيمية الى توجيه نقد آخر للقياس الشمولى ، يحاول أن يبين به أن هذا القياس لا فائدة منه أو هو تطويل لا داعى له . إن المناطقة يقررون أن القياس هو العلم بثبوت الحكم لكل فرد من الأفراد . ولابد أن يكون ثبوت بعض الأحكام لبعض الأفرادبديهيا ، أى لابد أن تكون بعض المقدمات بديهية والا انتهى آخر المقدمات الى الدور . فاذا كانت كل المقدمات بديهية أو بعض المقدمات بديهية ، فان العلم ببديهية أفرادها أقوى وأسهل ، ولا حاجة للنظم القياسى . ويعطى ابن تيمية المثال الآتى: لنفرض المقدمتين البديهيتين « كل مسكر خمر » و« كل خمر حرام » ، وإن لم تكن هذه بديهية لكن المقصود التمثيل ليعلم بالمثال حكم سائر القضايا . فاذا قدرنا أننا نعلم بالبديهة أن كل فرد من أفراد الخمر حرام ، ونعلم بالبديهة أن كل فرد من أفراد المسكر خمر ، كان علمنا بالبديهة أن هذه الأفراد حرام من أسهل الأشياء . ويرى ابن تيمية أن ذلك إنما يخفى على أكثر الناس ، لكون المقدمات غير بديهية ، بل تكون مبينة بغيرها ، كما فى المثال السابق الذى أورده ، فان المقدمة الأولى ثابتة بالسنة الصحيحة ، والثانية ثابتة بالنص

(١) ابن تيمية : الرد . ص ٢٦١
(٢) ابن تيميه : الرد ص ٣٦١

والاجماع . ولكن اذا كانت المقدمتان بديهيتين فعلا فلاحاجة لنا الى القياس. ان العلم بالنتيجة لا يحتاج الى هذا النظم القياسى ، إن منطقهم «يعطى تضييع الزمان ، وكثرة الهذيان ، وأتعاب الأذهان [٢] » .

ويرى ابن تيمية أن من القضايا الكلية ما يمكن العلم به بغير توسط القياس.. ان الحس يدرك الجزئيات أولا ، ثم ينتقل إلى القضايا العامة . إننا نرى هذا الإنسان وهذا الإنسان وهذا الإنسان ، ونرى أن هذا حساس متحرك بالإرادة ناطق / وهذا كذا / وهذا كذا ، فنقضى قضاء عاما على كل إنسان بأنه حساس متحرك بالإرادة . فالعلم بالقضية العامة إما أن يكون بواسطة قياس أو بغير واسطته. فان كان بواسطة قياس ـ والقياس لابد فيه من قضية كلية ـ لزم أن لا يعلم الكلى إلا بالكلى ، وذلك يستلزم الدور أو التسلسل ، فلابد أن ينتهى إلى قضية كلية عامة بديهية . وإذا أمكن علم إحدى مقدمتى القياس أمكن علم الأخرى ـ سواء أكانت المقدمة الأخرى أو النتيجة ـ بغير قياس بالبداهة ، قد نعلمها أيضا بالبديهة أو نعلمها متواترة أو مجربة أو مشهورة أو محسوسة [١] . أو مستدلة بالتمثيل أو بالإستقراء كما رأينا . وليس التمثيل ظنيا ، والقياس يقينيا / بل فى التمثيل يقينى ومظنون ، كما فى القياس .

ويستعيد هنا ابن تيمية ما سبق أن قرره فى المقام السالب من أن قياس التمثيل وقياس الشمول واحد ، بل إنه يورد قول أكثر الأصوليين : إن مسمى القياس هو قياس التمثيل فقط . ولكنه هو يرى أن الإثنين واحد ، وذلك أن قياس الشمول : انما يعنى اشتراك الأفراد فى الحكم العام وشموله لها ، وقياس التمثيل هو اشتراك أثنين فى الحكم الذى يعمهما . ومآل الإثنين واحد. ومناط الحكم فى قياس التمثيل ـ أى الجامع والمشترك بين الأصل والفرع ـ هو الكلى فى قياس الشمول. بل إن قياس التمثيل هو الأصل الحقيقى لقياس الشمول:

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ٣٦٢ ـ ٣٦٤

«إن التجربة انما دلت على أشياء معينة ، لم تدل على أمر عام (١). ثم يأتى العقل فيعلم أن المناط هو القدر المشترك بما يعلم من انتفاء ماسواه، أو مناسبته أو بعلم مناسبته.. فالعقل بحسب احساسه بالجزئيات ، يدرك بينها قدرا مشتركا كليا ، والكليات لاتقع فى النفس الا بعد معرفة الجزئيات المعينة . يقول ابن تيمية : « ان معرفة الجزئيات المعينة من أعظم الأسباب فى معرفة الكليات ، فكيف يكون ذكرها مضعفا للقياس ويكون عدم ذكرها موجبا لقوته . ويرى ان هذه خاصة العقل ، فان خاصيته معرفة الكليات بتوسط معرفته بالجزئيات ، فمن أنكرها ، أنكر خاصة عقل الإنسان (٢) . والأقيسة التى يستعملها الفلاسفة والمناطقة ويجعلونها كلية كلها انما يعتضدون فيها بالأمثلة وهم يستندون فيها على صفات الأمور المشاهدة ثم يقيسون الغائب على الشاهد بالجامع المشترك الذى يجعلونه كليا . يقول ابن تيمية: «فان لم يكن هذا صحيحا لم يكن مع أحد من أهل الأرض علم كلى ، يشترك فيه ما شهده وغاب عنه حتى قوله « الخبز يشبع .. والماء يروى » ونحو ذلك . فلم يعلم بحسه الا أمورا معينة ، فمن أين له أن الغائب بمنزلة الشاهد إلا بهذه الطريقة ؟ . الإنسان قد ينكر أمرا حتى يرى واحداً من جنسه ، فيقر بالنوع ، ويستفيد بذلك حكما كليا (٣) .

ويرى ابن تيمية أنه قد يعترض عليه بأن نوعا واحدا فقط من الأقيسة المنطقية هو الذى يمكن رده الى التمثيل ، وهو القياس الإقترانى ، بينما لا يمكن

---

(١) ابن تيمة : الرد ص ٣٦٤ — ٣٦٧

(٢) ابن تيمية : الرد .. ص ٣٦٨

(٣) ابن تيمية : الرد . ص ٣٦٩

رد قياس التقسيم وهو الشرطى المنفصل . وذلك لأن الحد الاوسط فى الاقترانى يمكن أن نجعله الجامع المشترك فى التمثيل بخلاف القياس الاستثنائى فى نوعيه .

ويرد ابن تيمية بانه يمكن رد القياس الشرطى الإتصالى والانفصالى إلى القياس التمثيلى والقياس الشمولى . إننا إذا قلنا فى قياس التلازم : هذا مستلزم لهذا ، حيث وجد وجد ، فان هذه قضية كلية يمكن استعمالها على وجه التمثيل وعلى وجه الشمول ، بأن يقاس بعض أفرادها ببعض ، وأن نجعل القدر المشترك مناط الحكم . واذا قلنا فى قياس التقسيم «هذا إما كذا وإما كذا» فهذه أيضا قضية كلية يمكن أن تبين بصيغة التمثيل وبصيغة الشمول ، إن الأحكام الثابتة بصيغة العموم يمكن أن نستعمل فيها قياس التمثيل ، بأن يقاس بعض أفراها ببعض ، وأن نجعل المعنى المشترك هو مناط الحكم .

ويرى ابن تيمية أن كل قياس فى العالم يمكن رده إلى القياس الاقترانى فاذا قلنا مثلا بصيغة الشرط : إن كانت الصلاة صحيحة ، فالمصلى متطهر.. أمكن ردها الى : كل مصل فهو متطهر ، أو : الصلاة مستلزمة للطهارة . واذا كان الحد الاوسط فى القضية الشرطية يقرر أن أستثناء عين المقدم ينتج عين التالى ، واستثناء نقيض التالى / ينتج نقيض المقدم ، فان هذا يساوى تماما طريق الاستدلال عند المسلمين: إذا وجد الملزوم وجد اللازم، وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم، فالمقدم هو الملزوم، والتالى هو اللازم وهكذا كل شرط وجزاء . فالشرط ملزوم والجزاء لازم له . وكذلك الأمر فى القياس الشرطى المنفصل يمكن رده إلى القياس الأقترانى . بل إن الشرطى المنفصل، أو التقسيم الترديد يعلم بالبديهة . فاذا قلنا :«هذا اما أن يكون شفعا أو وترا ولا يجتمع هذا وهذا معا»،«وهو شفع فلا يكون وترا» أو «هو وتر فلا يكون شفعا» . إننا نصل إلى كل هذه

بالبديهية ، وتصور أفرادها أبين وأظهر من تصور كليتها ، فلسنا أبدا فى حاجة إلى نظمها فى قياس منطق . يقول ابن تيمية : إن أى شىء علم أنه شفع ، علم أنه ليس بوتر ، بدون أن يوزن بأمر كلى عنده ، ولا يقاس على نظيره فلا يحتاج أن يقال «وكل شفع فليس بوتر» و«كل وتر فليس بشفع» فمفردات هذه القضية تعلم بدون القضية الكلية ونصل إليها أيضا بدون التمثيل(١)

إن ابن تيمية يؤمن بالمعينات ، بالجزئيات ، ويرى أن المنطق القياسى لا يصل إلى شىء واقعى . وينتهى إلى القول بأن التجربة وحدها هى أقرب إلى الحقيقة مما ينتجه الفلاسفة بقياس ، وتجربة الأطباء هى أسد التجارب ، يقول : « إن ما يدعى فى تجارب الأطباء من الأدوية أقرب إلى التسليم من تجاربهم الرصدية ، وذلك لاشتراك كثير من الأطباء فى تجربة الدواء الواحد ، وأيضا فلكثرة وجود ما يدعى فيه التجربة من النبات ، وتواطؤ المجربين له ، وليس كذلك ما يدعونه من فلسفتهم : فانا رأينا تجارب الأطباء على غير منوالهم ، وعلمنا صدقها كثيرا ... والأطباء فى تجاربهم أسد حالا منهم ، لأن القوم إنما يذكرون دواءا موجودا يمكن تجربته كثيرا لوجوده ، ولكثرة المحتاجين إليه ممن يصيبه ما يقال : إن ذلك الدواء يؤثر فيه شفاء (٢). وليس هناك فى الحقيقة من تكلم ــ فيما قبل العصور الحديثة ــ بما تكلم به ابن تيمية. لقد وصل حقا إلى أوج الدرج فى فلسفة المنهج التجريبى ، بنقده المنطق اليونانى القياسى وبدعوته إلى المنطق الإسلامى التجريبى ، وعبر عن روح الحضارة

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ٣٧٦ ـ ٣٧٧

(٢) ابن تيمية : الرد ص ٣٩٣

الاسلامية الحقة فى عصر الانهيار الحضارى الاسلامى الذى عاش فيه .

لقد تنبه ابن تيمية إلى ما تنبه اليه الأقدمون من نظار المسلمين من اختلاف الطريقين — طريق اليونان وطريق المسلمين — فى العلم ، وأن كل طريق من هذين الطريقين قد أقام حضارة مباينة للحضارة الأخرى . وأن كل طريق منهما كان منهج حضارة معينة ، فلما قامت دعوة بعض المسلمين إلى استخدام هذا المنطق ومزجه بعلوم المسلمين ، صرخ ابن تيمية صرخته ، وقد أدرك بعمق بالغ أن أعظم معول ينقض فى أساس الحضارة الاسلامية هو معول المنطق اليونانى . . إنه سيقوضها باسم المنهج ، وسينتج قضايا عامة فى كل النطاقات تمزق الأحكام العامة للمسلمين ، فتتبع قواعد هذا المنطق وقام بتطبيقها ، فلم ينتج له سوى آراء بعيدة كل البعد عن ماهو إسلامى ، فأعلن أن منطق أرسطو انما يستند على ميتافيزيقاه والهياته ، وهذه الالهيات مخالفة لالهيات المسلمين ، ومن هنا نشأت استحالة تطبيق مباحث المنطق الأرسطاليسى على مباحث المسلمين الألهية . أما تطبيق مباحث المنطق الارسطاليسى على مختلف العلوم ، فقد رأى ابن تيمية ما فى مباحث هذا المنطق من تكلف وتصنع وتضييق طرق الذهن فى نطاق معين ، هى : « طرق صعبة طويلة ، وعبارات متكلفة حائلة » وليس لها من نتيجة سوى اضاعة الوقت واتعاب الأذهان . ان اتجاه الاسلام — كنهج — أن يفى بالحاجات الانسانية ، والحاجة الانسانية لا تستقر ولا تسكن ، انها فى تغير مستمر فلا تتوقف فقط أمام « ماهيات جامدة » . ان حقائق الأشياء الانسانية والطبيعية فى تغير مستمر ، فنلجأ نحن فقط الى تحديد اعراضها وخواصها ، أما أن نحاول اكتناه الماهية ، فطمع عسير . كما أننا إن نتكلف قياسا يقتصر

على مقدمتين ، فإن معناه أن نحصر أنفسنا في طرق ميكانيكية . كما أن من الخطأ أن نقتصر في الإستدلال العقلي على القياس والاستقراء والتمثيل ، إننا نستطيع أن نصل إلى صور أكثر إذا حللنا العمليات الفكرية . ولقد نادى ابن تيمية بفكرة « الكم » أساسا لكل عملية فكرية ، ولم يؤمن بسلطان الكيف إلا نادرا ، كما أنه لم يؤمن بالنظر البحت ، بل نادى بالتجربة . إنه كان يتكلم باسم الروح الحضارى الاسلامى ، ممجدا التجربة ، معلنا أنها هي الطريق الوحيد للوصول إلى العلم سواء أكان يقينياً أو ظنيا . وسننتقل الآن إلى مناقشة الجانب الانشائى لنقد ابن تيمية لمباحث الاستدلال الأرسطاليسى.

* * *

الجانب الانشائى لنقد ابن تيمية لمباحث الاستدلال أو صور الاستدلال التيمى

لم يكن ابن تيمية هادما فقط ، كان يهدم جانبا ليبنى جانبا . فعل هذا فى مبحث الحد ، كما فعل هذا فى مبحث القضايا . ويفعل نفس الشيء فى مبحث الاستدلال .

يرى ابن تيمية أن القرآن ــ وهو كتاب الوجود عند المسلمين ــ هو الذى يمدنا بصور الاستدلال أو بمعنى أدق يقدم لنا « الميزان » ، والميزان عند كثير من المفسرين هو العدل وهو ما نزن به الأمور ، وهو ما يعرف به العدل. وفى تفسير آخر هو الأمثال المضروبة ، والأقيسة العقلية التى تجمع بين المتماثلات وتفرق بين المختلفات[1] ..أو ما يعرف به تماثل المتماثلات من الصفات والمقادير، وكذلك ما يعرف به اختلاف المختلفات منها (٢)

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ٣٣٣

(٢) نفس المصدر ص ٣٧١

وابن تيمية يرى أن هذا الميزان كمى ، يستند على الكم ، ويعطى أمثلة واضحة فى أن الكم هو مادة الميزان ، أو المادة التى يعمل عليها الميزان ، إن معرفة أن هذه الدراهم أوغيرها من الأجسام الثقيلة بقدرهذه تعرف بموازينها ، وكذلك معرفة أن هذا الكيل مثل هذا يعرف بميزانه ـ وهو المكاييل . وكذلك قياس الزمان .. إن معرفة أن هذا الزمان مثل هذا الزمان يعرف بموازينه التى نقدر بها الأوقات ونقيس به الظلال ، كما نعرف به مافى مجارى المياه من كمية الماء والرمال . وكذلك نعرف به الأطوال والاعراض والاعماق ونضع به بين كل متماثلين قدرا مشتركا يعرف به أن أحدهما مثل الآخر ، فالميزان إذن أداة عقلية فى علوم الكم البحتة ، بل يبدو أنه عند ابن تيمية كمى أولا وبالذات.

فاذا انتقلنا إلى تطبيق الميزان فى الفقهيات والشرعيات فنعرف الفروع المقيسة على أصولها فى الشرعيات بالموازين المشتركة بينها . وهذه الموازين المشتركة هى فى الحقيقة الوصف الجامع المشترك والذى اصطلحنا على تسميته « بالحد الأوسط » . فاذا علمنا أن الله حرم خمر العنب لأسباب معينة منها أنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة ، وتوقع بين المؤمنين البغضاء ، ثم رأينا أنواعا أخرى من النبيذ تماثلها فى المعنى الكلى المشترك الذى هو علة التحريم ، كان هذا القدر المشترك ـ الذى هو العلة ـ هو الميزان الذى أنزله الله فى عقولنا لكى نزن به هذا ونجعله مثل هذا . فنحن إذن لا نفرق بين المتماثلين ، ونستند فى هذا على قياس صحيح ، وهذا القياس الصحيح هو من العدل .. من الميزان الذى أمر الله تعالى أن نزن به الأمور .

وكذلك إذا طبقنا هذا الميزان فى علومنا العقلية . لا بد إذا وصلنا إلى

الكليات أن نصل قبلا إلى جزئياتها بالوزن ، أى نعرف مقدارها وكمها . وليس للكليات من وزن بدون معرفة الجزئيات ، فلا بد من وزن الأمور الموجودة بالخارج وزنا عادلا ، حتى نحقق الوصف المشترك الكلى فى العقل ، أو بمعنى أدق إذا وصلنا إلى قضية كلية ، فانه لا قيمة فعلية لهذه الكلية حتى نزنها أى نحققها بما يرد لنا من جزئيات ، حتى نصل إلى صحة الوصف المشترك الكلى . فهناك إذن موزونات بالعقل [١] .

وليست هذه الموزونات هى موازين الغزالى الخمسة التى عرضها فى القسطاس المستقيم ، ويرى ابن تيمية — كما قلنا من قبل فى شرحنا لمنطق الغزالى — أنها هى منطق اليونان ، أى أنها هى الأقيسة اليونانية المعروفة . وينكر ابن تيمية فكرة الغزالى الأولى عن المنطق . . أن المعانى العقلية مشتركة بين الأمم ، وأن الخلاف فقط إنما هو فى الاصطلاح اللفظى . إن الأمر ليس كذلك ، إن فى هذه المعانى العقلية الكثير والفاسد .. إن هؤلاء المناطقة — والغزالى فى أثرهم — جعلوا هذا المنطق «ميزان» الموازين العقلية ، الأقيسة العقلية ، وادعوا أنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل . . وليس الأمر كذلك [٢] . . إنه لو احتاج الميزان إلى ميزان ، لزم التسلسل . إذن فلا بد من ميزان نهائى ننتهى إليه ويكون هو محك الصواب والحق ، وهذا الميزان هو الميزان القرآنى العقلى — كما قلنا .

لقد علمنا القرآن أن من أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف فاذا رأى الشيئين المتماثلين ، علم أن هذا مثل هذا ، ويجعل حكمها واحدا : فاذا

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ٣٧٤

(٢) ابن تيمية : الرد ص ٢٧١

رأى الماء والماء والتراب والتراب ، والهواء والهواء ، ثم حكم بالحكم الكلى على القدر المشترك : « وإذا حكم على بعض الأعيان ومثله بالنظير ، وذكر المشترك ، كان أحسن فى البيان » . ويرى ابن تيمية أن هذا القياس العقلى القرآنى هو قياس الطرد . وإذا رأى المختلفين كالماء والتراب ، فرق بينهما . ويرى ابن تيمية أن هذا القياس القرآنى هو قياس العكس ، ويحاول أن يثبت إبن تيمية أن هذين القياسين استخدما فى القرآن ، وأن من البساطة أن نجردصورتيهما منه . فالميزان المنزل من الله هو القياس الصحيح (١) . . هو المعرفة الفطرية للتماثل والاختلاف . . أتت بها الرسالات مكملة للفطرة مثبتة لها : « إن الرسل دلت الناس وأرشدتهم إلى مابه يعرفون العدل ويعرفون الاقيسة العقلية الصحيحة التى يستدل بها على المطالب الدينية . فليست العلوم النبوية مقصورة على مجرد الخبر كما يظن ذلك من يظنه من أهل الكلام ، ويجعلون ما يعلم بالعقل قسيما للعلوم النبوية ، وهذا خطأ . إن العلم هو علم محمد صلى الله عليه وسلم ، وعلم فى ميراث محمد صلى الله عليه وسلم ، وغير هذا العلم لا يكون علما . لقد بين صلى الله عليه وسلم ــ مختتما دورة الرسالة العظمى ــ العلوم العقلية التى يتم بها دين الناس علما وعملا ، وضرب الأمثال ، فكملت الفطرة بما نبهتها عليه وارشدتها مما كانت الفطرة معرضة عنه . أو كانت الفطرة قد فسدت حين دخلت عليها الآراء والاهواء الفاسدة ، فعرض لها ثانيةوعلمها معرفة الميزان . ولذلك أتى الخبر من السماء ــ القرآن والحديث ــ بهذا ، يبين « الحقائق » لا بطريقة خبرية فقط ، بل بالمقاييس العقلية ، فبين طرق التسوية بين المتماثلين والتفرقة بين المختلفين . وينكر على من يخرج عن ذلك . ويعطى ابن تيمية الامثلة المتعددة من القرآن على هذا ــ الآيات الكثيرة التى

(١) ابن تيميه . الرد ص ٣٧٤

تضع تسوية بين متماثلين وتفريقا بين مختلفين . فليس القياس العقلي وقفا على اليونان .. لقد وضعه القرآن ، وشمل جميع مدارك العقول وأدلتها ـ شمولية كانت أو تمثيلية . إن الميزان القرآني كامل شامل للاثنين ولأكثر من الاثنين ، إن الميزان هو التوصل للقدر المشترك وهو الجامع ، وهو الحد الاوسط ، فليس الأمر إذن وقفا على عبقرية اليونان ، بل بالعكس ، إن من الواضح أن القرآن والسنة ـ وإن كانا يستخدمان القياسين ـ إلا أن صيغ التمثيل أكمل وأدق (١) . وما أجمل مايقوله ابن تيمية مختتما مناقشة فكرة الميزان القرآني : «وكذلك أنزل الله سبحانه الميزان في القلوب ، لما بينت الرسل العدل وما يوزن به ، عرفت القلوب ذلك ، فأنزل الله على القلوب من العلم ماتزن به الأمور ، حتى تعرف التماثل والاختلاف ، وتضع من الآلات الحسية ما يحتاج إليه في ذلك ، كما وضعت موازين النقد وغير ذلك ، وهذا من وضعه تعالى الميزان . قال الله تعالى ...والسماء رفعها ووضع الميزان ، ألا تطغوا في الميزان ، وأقيموا الوزن بالقسط ولاتخسروا الميزان (٢) . فالميزان هو العدل ، وهو مايوزن به ويعرف العدل ، هو القياس القرآني المنزل ، لنعرف به صحيح الفكر من باطله ، بالإضافة الى أن نزن به الأمور عامه حسية أو عقلية » (٣) .

ويقدم لنا ابن تيمية بعضا من هذه الأقيسة العقلية البرهانية المذكورة في القرآن ، والتي ذكرها الله براهين ودلائل على ربوبيته والهيته ووحدانيته

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ٣٧١
(٢) ابن تيمية : الرد ص ٣٨٢ ـ ٣٨٣
(٣) ابن تيمية : الرد ص ٣٨٤

وقدرته ، ، وإمكان المعاد ، وغير ذلك من المطالب والمعالم الإلهية ، ذكرها الله لإثبات أصول فى العلم الإلهى ، أشرف العلوم ، وأعظم ماتكمل به النفوس من المعارف . ويقرر ان تيمية أن من كمال هذه المطالب أن يكتمل العلم بها والقصد إليها جميعا ، فكان لابد للقرآن أن يضع لها منهجا يقينيا كاملا يثبتها إثباتا عقليا ، بحيث يتطلبها الإنسان ويعيش فيها .

وقد قسم إبن تيمية صور الاستدلال القرآنى إلى قسمين : الآيات ، وقياس الأولى .

حقا لقد شمل القرآن جميع صور الاستدلالات العقلية ، ولكن كانت طريقة الأنبيا هى الاستدلال على الله بذكر « آياته » ، وإن إستخدموا القياس إستخدموا قياس الأولى ولم يستخدموا قياس شمول يستوى أفراده أى القياس المنطقى ، لأن الله لا يجتمع هو وغيره تحت كلى يشمله وغيره من الأفراد ، أى تحت كلى يستوى أفراده . كما أن الأنبياء لم يستخدموا قياس مثل محض ـ أى القياس التمثيلى ـ لأن الله تعالى لا مثيل له ، فلا يقاس بغيره أو يقاس غيره به . فاستخدم الأنبياء ـ قياس الأولى ـ أى ما يثبت لغيره من كمال لا نقص فيه ، فثبوته لله بطريق الأولى ، وما يتنزه غيره عنه من نقائص وآفات ، فتنزه الله عنه بطريق الأولى (١) .

وسنشرح الآن هذين الطريقين ـ طبقا لما لدينا من كتب ابن تيمية .

الطريق الأول : الآيات

يرى ابن تيمية أن طريق الاستدلال بالآيات طريق قرآنى ، يستمد

---

١ ابن تيمية : الرد ص ١٥ ـ ١٦٣ والسيوطى : صون . ص ٢٥٢

صورته ومادته من القرآن . ويفرق بينه وبين القياس بأن الآية هي العلامة ، وهي الدليل الذى يستلزم عين المدلول ، ولايكون مدلوله أمرا كليا مشتركا بين المطلوب وغيره ، بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول . فهو العلم باستدلال جزئى على جزئى ملازم له ، بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر ، ومن عدمه عدمه : طلوع الشمس آية على وجود النهار « وجعلنا الليل والنهار آيتين ، فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة » فنفس العلم بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار . ومعجزات محمد صلى الله عليه وسلم آية على نبوته ، فنفس العلم بثبوت تلك المعجزات ، يوجب العلم بثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم . والعلم بثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لا يوجب أمرا كليا مشتركا بينه وبين غيره ، لأن هذه المعجزات خاصة به وحده . وكذلك آيات الله ، نفس العلم بها يوجب العلم بذاته ، وهذا العلم لا يوجب علما مشتركا بين الله وغيره . ويرى ابن تيمية أن العلم يكون هذا مستلزما لهذا ، هو جهة الدليل ، ولابد أن يكون كل دليل فى الوجود مستلزما للمدلول .

والآية ـ وهى العلم باستلزام المعين للمعين المطلوب ـ أدق وأقرب إلى الفطرة من القياس المنطقى الذى ينتقل فيه العقل من حكم كلى عام إلى أحكام جزئية . ولابد للمفكر أن يستخدم لتحقيق هذه القضية الكلية تحقيق أفرادها المعينة أى الجزئية ، وأن يشمل كل فرد من هذه الأفراد ما يشمل الحكم الكلي . يفعل هذا المناطقة لتحقيق صحة القضية الكلية ، ثم يستخدم بعد ذلك فى القياس . ويرى ابن تيمية أن هذا طريق معقد متكلف

بعيد عن الفطرة ، [1] إن طريق الفكر الحقيقي عند ابن تيمية ـ كما هو عند المتكلمين ـ هو إستلزام الدليل للمدلول ، هو إستلزام معين لمعين . فيلزم من وجود الخاص وجود الخاص ، كما يلزم من وجود هذا الإنسان وجود هذا الإنسان الآخر ، ومن وجود هذا الإنسان وجود إنسان ثالث .. أى يستدل بالمعين على المعين [2] . ولكن إذا كان هناك علم كلى ، فانه ينشأ من العلم الجزئى ، فيلزم من وجود الخاص وجود العام ، كما يلزم من وجود هذا الإنسان وجود « الانسان » ، ومن وجود هذا الإنسان ، وجود « الانسانية » و « الحيوانية » .

ولكن ينبغى أن نلاحظ أن المطلق لا يوجد بما هو مطلق إلا فى الأذهان ، ونفس هذا المطلق لا يوصل إلى معرفة أصلا : «فاذا علم الانسان وجود إنسان مطلق وحيوان مطلق ، لم يكن عالما بنفس العين . كذلك إذا علم واجبا مطلقاً وفاعلا مطلقا وغنيا مطلقا لم يكن عالما بنفس رب العالمين . وعلى هذا الأساس لا يمكن التوصل إلى معرفة الله ، وما يختص به عن غيره » . فيرى ابن تيمية حينئذ أن نلجأ إلى دليل الآيات : « فآياته تستلزم عينه التى يمنع تصورها من وقوع الشركة فيها . وكل ما سواه دليل على عينه وآية له ـ فانه ملزوم لعينه ، فانه دليل على لازمه . ويمتنع تحقيق شىء من الممكنات إلا مع تحقيق عينه ، فكلها لازمة لنفسه دليل عليه آية له » : وإذا كانت الآية تختلف إختلافا جوهريا عن القياس الأرسطاليسى فانها تخالف أيضا التمثيل الأرسطاليسى . فيقول ابن تيمية إن دليل الآية هو « إستدلال بجزئى على جزئى لتلازمهما وليس

---

(١) ابن تيمية : الرد صـ ١٥٢ ـ ١٥٤ والسيوطى : صون ٢٠٢

(٢) ابن تيميه الرد : صـ ٢٤٨ ـ ١٥٠

ذلك من قياس التمثيل (١) » ولا يعلل ابن تيمية الخلاف بينهما بأكثر من ذلك .

أما توضيح هذا الخلاف فانى أوضحه فيما يأتى : إن دليل الآية يشبه فى الحقيقة مسلك الدوران فى مباحث العلة الأصولية ، أى دور المقدم أو العلة مع التالى أو المعلول وجودا وعدما — وهو ما يسميه المحدثون قانون التلازم فى الوقوع وفى التخلف — وهذا ما يوضح لنا الاختلاف الشديد بين طريقى الآية والتمثيل الأرسطاليسى .

بقيت مسألة واحدة فى هذا الطريق وهى أن ابن تيمية يعتبره إستدلالا بجزئى على جزئى ملازم ، بحيث يلزم من وجوده وجوده ومن عدمه عدمه . ويناقشه على هذا الأساس ولكنه فى فقرة أخرى يربط به دليلا آخر هو الاستدلال بالكلى على الكلى الملازم له والمطابق له فى العموم والخصوص . فاذا كان الاستدلال بطلوع الشمس على النهار هو الاستدلال بطلوع معين على نهار معين — أى الاستدال بجزئى على جزئى ، فان الإستدلال بجنس النهار على جنس الطلوع هو الإستدلال بكلى على كلى . ويقول فى فقرة أخرى إن الإستدلال بظهور الثريا على ظهور ما قرب منها مشرقا ومغربا ويمينا وشمالا من الكواكب هو استدلال بجزئى على جزئى . . فان قضى به قضاء كليا كان استدلالا بكلى على كلى . وليس استدلالا بكلى على جزئى . بل بأخذ الكليين المتلازمين على الآخر» (٢) فالإستدلال بالكلى على الكلى يستند على

---

(١) ابن تيمية . الرد ص ١٦٣ والسيوطى . صون . ص ٢٦٢

(٢) ابن تيمية الرد ١٦٣ والسيوطى صون . ص ٢٦٢

الإستدلال بالجزئى على الجزئى ، لأن الجزئى المعين هـو الوحيد الموجود فى الأعيان . ويناقش صاحب المواقف هذا الطريق « الإستدلال بالـكلى على الكلى » ويحاول أن يرده إما إلى التمثيل وإما إلى القياس الأرسطاليسى (١). ودعا هذا شارح المواقف إلى إثارة مسألة أخرى تتصل أيضـا بالاستدلال بالكلى على الجزئى ، وهى : هل نعتبر القياس الاستثنائى المتصل أو المنفصل إستدلالا بكلى على جزئى ؟ فاذا قلنا : كلما كانت الشمس طالعة ، كان النهار موجودا لكنها طالعة أو لكن النهار غير موجود ... أو إذا قلنا إما أن يكون زيد فى البحر واما أن لا يغرق ـ لكنه ليس فى البحر فلا يغرق ـ أو لـكنه غرق فيكون فى البحر : هل نعتبر تلك الأمثلة إستدلالا بكلى على جزئى ؟ يرد شارح المواقف أن القياس الاستثنائى فى قسميه المتصل والمنفصل ليس استدلالا بكلى على جزئى : « ولكن الصواب أن يقال المناسبة بين الدليـل والمدلول اما بالإشتمال وإما بالاستلزام الذى لا اشتمال معه ، فاما صريحا كما الإستثناءات المتصلة وإما غير صريح كما فى الاستثناءات المنفصـلة : وأما الاقترانيات الشرطية فراجعة إما الى الاستلزام أو إلى الاشتمال » .

الطريق الثانى : قياس الأولى :

يعرف ابن تيمية قياس الأولى بأنه ما يكون الحكم المطلوب فيه أولى بالثبوت من الصورة المذكورة فى الدليل الدال عليه (٢) ، ويذكر أن أحمد بن حنبل وغيره من السلف كانوا يستخدمونه . ويحاول ابن تيميـة استخدام القياس فى إحدى المشاكل الكلامية وهى مشكلة الصفات فيرى أن «ما لغير الله

---

(١) الايجى : المواقف . جـ ١٢ صـ ٥١

(١) ابن تيمية : العقيدة الأصفهانية صـ ٤٣ وموافقة جـ ١ صـ ١٤ ، ١٥ .

من كمال لانقص فيه فثبوته له بطريق الأولى ، وما تنزه عنه غيره فتنزهه عنه بطريق الأولى » (١) ويصور ابن تيمية الشطر الأول من هذا التعريف في صورة عكسية ، فيقول إن قياس الأولى «يدل على أنه ثبت له من صفات الكمال التي لانقص فيها أكمل مما علموه ثابتا لغيره ، مع التفاوت الذي لا يضبطه العقل» فما يثبت لله أعظم مما يثبت لكل ما سواه بما لا يحصر قدره ، ولهذا كان ينبغي إختيار الأسماء التي تطلق عليه وعلى غيره بطريق التشكيك الذي هو نوع من التواطؤ العام ، لا بطريق الاشترك اللفظي ولا بطريق الاشتراك المعنوي الذي تماثل أفراده ، بل بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتفاضل أفراده . ويشبه ابن تيمية هذا بلفظ البياض ، يطلق على الشديد كبياض الثلج وعلى ما هو أخف بياضا من الثلج كالعاج مثلا . ويشبه هذا أيضا بلفظ الوجود : إن الوجود يقسم إلى واجب وممكن ، ولكن كون وجود الواجب أكمل من وجود الممكن لا يمنع مطلقا من اتفاق الاثنين في مسمى الوجود ، فالوجود معنى كلي مشترك . وهذا الأمر يحدث أيضا في سائر أسمائه وصفاته التي تطلق على الخالق والمخلوقات . وقد أدى هذا إلى خلاف شديد بين فرق الاسلام : هل صفات الله وأسماؤه وغيرها حقيقة في الخالق ، مجاز في المخلوق، أم المسألة بالعكس ؟ أم أنها حقيقة في الاثنين ؟ يذكر ابن تيمية أن أغلب المسلمين أخذوا بالرأي الأخير ـ وهو الرأي الصائب ،لأن الأسماء المشككة هي متواطئة باعتبار القدر المشترك . ويرى ابن تيمية أنه لهذا السبب أدرج الفلاسفة المتقدمون المشككة تحت المتواطئة ، ولم يفردوا لها قسما خاصا . بل

---

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٥٠

إعتبروها قسما للمتواطئة العامة وقسما للمتواطئة الخاصة. أما القسم الأول : فلا بد فيه من إثبات قدر مشترك كلي وهو مسمى المتواطئة العامة ، وهذا المسمى لا يكون إلا في الذهن ، وهذا هو مدلول القياس البرهانى. أما القسم الثانى : فلا بد فيه من إثبات التفاضل وهو مدلول المشككة التى هى قسم المتواطئة ، وذلك هو مدلول الأقيسة البرهانية القرآنية ، أى قياس الأولى ، وهو يكون مع الآيات الطريقين الوحيدين للبرهنة على وجود الله [1].

وبهذا ينتهى الجانب الموجب من نقد ابن تيمية للقياس الأرسطاليسى. ونستطيع الآن أن نلمس فى هذا النقد طرافة وابتكارا : فهو لم يقف عند حد نقد الشكاك ، بل وضع هو أيضا نقودا عدة ، صدر فيها عن فكر خاص ، بحيث يبدو أثر الشكاك فى هذا الفصل ضئيلا باهتا . حقا إنه تأثر بهم من ناحية وبالرواقية من ناحية فى نقده الطويل للقضية الكلية — وخاصة حين حاول أن يطبق البرهان على مباحث الوجود — ودخل بهذا فى أبحاث ميتافيزيقية كالوجود وأقسامه والماهيات ووجودها ، فأنكر الكليات ولم يستبق إلا الجزئيات المحسوسة . ولكن لا نجد شيئا من نقده لاقتصار البرهان على مقدمتين أو لحصر صور الاستدلال فى ثلاثة فى التراث الهلينى . أما ارتباط عناصر هذا النقد التفصيلى بنقده العام المنطق فارتباط وثيق. وفى إيجاز يقدم لنا ابن تيمية فى هذا الفصل مبحثا كاملا متنق العناصر ، متناسق الأجزاء ، محاولا أن يثبت أن المنطق ليس مخالفا فحسب لصحيح المنقول بل لصحيح المعقول :

أما عن الطرق العقلية التى وضعها لكى يستخدمها النظار ، فقد رأينا أن أن كلا منها يقوم على فكرة من أعمق الأفكار المنطقية . فالطريق الأول يعود كما قلنا إلى قانون التلازم والتخلف فى الوقوع . والطريق الثانى يعود

(١) ابن تيميه : الرد ص ١٥٤ الى ١٠٧ — ٣٥٠

الى فهم وتفريق دقيق بين الأسماء المشككة والمتواطئه او بين المتواطئة العامة والمتواطئة الخاصة . وبهذا حقق ابن تيمية فكرته القائله بأن للمسلمين طرقا خاصة فى البحث ، مستمدة من القرآن وقائمة عليه .

وأخيرا ترك ابن تيمية بما كتبه عن المنطق تراثا علميا لا يقدر . وقام بمحاولة لا نجد لها شبيها فى تاريخ العصور الوسطى ، بحيث يقول الأستاذ مصطفى عبد الرازق : « إن الدراسات المنطقيةلو سارت منذ عهدابن تيمية على نهجة فى النقد بدل الشرح والتعمق ، لكنا بلغنا بها من الرقى مبلغا عظيما» .

هذا هو التراث المنطقى التيمى ، فما هو أثره فيمن بعده من مفكرين ؟ هذا ما سنبحثه فى الفصل القادم .

الفصل الخامس

موقف الفقهاء بعد ابن تيمية من المنطق الأرسطاليسى

تبين لنا فى الفصول السابقة أن ابن تيمية نقد المنطق الأرسطاليسى نقداً تفصيليا ، وأنه ترك لنا بهذا النقد تراثا علميا ممتازاً . وقد انقسم الفقهاء بعده فى أمر المنطق إلى قسمين : قسم تابع ابن تيمية فى اتجاهه النقدى للمنطق وأهم ممثليه ابن القيم (٧٥١) والصنعانى (٨٤٠ هـ) والسيوطى (٩١١ هـ) . وقسم اتجه اتجاه ابن الصلاح فى البحث فى تحريم المنطق ، وأهم ممثليه عبد الوهاب السبكى (٧٧١ هـ) وليس لابن تيمية أثر فيه .

أما عن القسم الأول فأول ممثليه تلميذ ابن تيمية المشهور ابن القيم الجوزية . ولا ينقد ابن القيم المنطق فى أصوله التفصيلية كما فعل أستاذه من قبل ، ولكنه يذكر بعض الأسباب العامة التى ذكرها ابن تيمية والتى تثبت فساد المنطق الأرسطاليسى ، يقول : « أما المنطق فلو كان علماً صحيحا ، كان غايته أن يكون كالمساحة والهندسة ونحوها . فكيف وباطله أضعاف حقه، وفساده وتناقض أصوله واختلاف معانيه توجب مراعاتها للذهن أن يزيغ فى فكره» . ولعل ابن القيم ينقض التعريف المشهور للمنطق « أنه قانون عاصم للذهن أن يزل فى التفكير [1] » ويقرر ابن القيم أنه لن يؤمن بفساد المنطق إلا من بحث فيه وعرف فساده وتداعى أصوله ، فيقرر أنه لن

---

(١) ابن قيم الجوزية : مفتاح دار السعادة حـ ١ ص ١٦٦

يؤمن بهذا إلا من عرفه وعرف فساده وتناقضه ومناقضة كثير منه للعقل الصريح ، ويقول إن بعضا ممن كان قد قرأه وعني به أخبر أنه لم يزل متعجبا من فساد أصوله وقواعده ومعانيه لصريح المعقول ،ومن الواضح أن ابن القيم ينقل فكـرة منـاقضة المنطـق الأرسطاليسى لصريح المعقـول عن ابن تيمية . ثم يذكر أن المنطق الأرسطاليسى يتضمن دعاوى محضة غير مدلول عليها ، ومن أمثلة هذه الدعاوى « تفريقه بين متساويين ، وجمعه بين مختلفين فيحكم على الشيء بحكم ، وعلى نظيره بضد ذلك الحكم ، أو يحكم على الشيء بحكم ، ثم يحكم على مضاده ومناقضه به . واثر ابن تيمية ظاهر في كل هذه النصوص .

ويقرر ابن القيم أنه وقف على رد متكلمى الإسلام عليه وتبيين فساده وتناقضه ، فوقف على مصنف لأبى سعيد السيرافى النحوى فى ذلك ، وعلى رد كثير من المتكلمين وعلماء العربية عليه ـ كالقاضى أبى بكر بن الطيب والقاضى عبد الجبار والجبائى وابنه وأبى المعالى وأبى القاسم الأنصارى وغيرهم . ورأى استشكالات فضلائهم ورؤسائهم لمواضع الاشكال ومخالفاتها ، مما كان ينقدح له كثير منه . ثم يذكر كتابى ابن تيمية الكبير والصغير بالاعجاب الشديد (١).

وينكر ابن القيم على الذين يقولون إن تعلم هذا العلم فرض كفاية أو فرض عين ، فان الأئمة ما اشتغلوا به ، فيقول : « وما كان من هوى النفوس بهذه المنزلة فهو بأن يكون جهلا أولى منه بأن يكون علما تعلمه فرض كفاية أو فرض عين . وهذا الشافعى وأحمد وسائر أئمة الاسلام وتصانيفهم

---

(١) ابن قيم الجوزية . مفتاح السعادة حـ . ص ١٦٧

لمن نظر فيها : هل راعوا فيها حدود المنطق وأوضاعه ؟ وهل صح علمهم بدونه ؟ بل كانوا هم أجل وأعظم عقولا من أن يشغلوا أفكارهم بهذيان المنطقيين ، ومادخل المنطق على علم إلا أفسده وغير أوضاعه وشوش قواعده » (١) .

ثم يذكر أن أنواع الاستدلالات المنطقية الأرسطاليسية لن توصل الى معرفة الله ، وأن الطريق الوحيد لمعرفة الله ووجوده هو قياس الأولى : « الرب تعالى لايدخل مع خلقه في قياس تمثيل ولا قياس شهود يستوى أفراده ، فهذان الفرعان من القياس يستحيل ثبوتهما فى حقه . وأما قياس الأولى فهو غير مستحيل فى حقه ، بل هو واجب له ، وهو مستعمل فى حقه عقلا ونقلا (٢) » . ثم يشرح هذا القياس بما لا يخرج عن كتابات ابن تيمية.

ليس فى كلام ابن القيم شيء جديد ، بل هو يعبر عن بعض آراء ابن تيمية جملة ، ويكاد يورد بعض عباراته بنصها . ولم يفرد ابن القيم لنقد المنطق الأرسطاليسى كتابا خاصا ، ولم يتجه فى هذا النقد نحو فكرة أو أفكار معينة بالذات . وهذا الاتجاه المعين فى نقد المنطق الأرسطاليسى نحو فكرة بذاتها نجده لدى مفكر شيعى هو الوزير الصنعانى (٨٤٠ هـ) فقد كتب الصنعانى — تحت تأثير ابن تيمية ، إلى حد ما — كتابه « ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان » .

---

(١) ابن القيم : مفتاح السعادة ج ١ ص ١٦٧

(٢) ابن القيم الجوزية : مفتاح السعادة . ج ٢ ص ٨١ وأنظر أيضا اغاثة اللهفان (طبعة القاهرة سنة ١٦٤٣)

والفكرة التى يحاول الصنعانى أن يوضحها فى كتابه : هى أن للقرآن أساليب فى الاستدلال تخالف أساليب اليونان . وسيتبين هذا مما سنعرضه من كلامه :

يرى الصنعانى أن القرآن قد جمع بين دفتيه أصح العلوم وأوضحها فى العقول ، كما ضم أفضل الأعمال وأيسرها على الناس،واشتمل من البراهين العقلية ما يسمو على فنى المنطق والكلام،لأن القرآن كتاب شامل عام للخواص والعوام ، وقد سلم مما اشتمل عليه المنطق والكلام من تصنع وتكلف فى البديهيات والمسلمات ، وليس فيه أبدا أساليب الفلاسفة والمتكلمين الصناعية (١) .

ثم يذكر : « أنه نبغ فى هذا الزمان من عادى علوم القرآن وفارق فريق الفرقان وصنف فى التحذير من الإعتماد على ما فيه من التباين فى معرفة الديان وأصول قواعد الأديان ، وحث على الرجوع فى ذلك الى معرفة قوانين المبتدعة واليونان ، منتقصا لمن اكتفى بما فى معجز التنزيل من البرهان ، مقيما لتلقى كثير محكماته بالقبول والإيمان (٢) » .

ثم يعلل الداعى إلى تأليفه كتابه فيقول : هو « نقض مادعاه وفى بيان

---

(١) محمد بن ابراهيم الوزير الحسن الصنعانى (المتوفى ٧ من المحرم من سنة ٨٤٠) ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان طبع) الجمعية العلمية الأزهرية المصرية الملاوية سنة ١٣٤٩ هـ) ص ٧

(٢) نفس المصدر ص ٨

بعض ما اشتمل عليه كتاب الله من الدلائل الغنية فى الإعتقاد عن الاشتغال بكتب الأوائل (١) » .

ويفرد الصنعانى بعد ذلك فصلا طويلا فى أن من يقول بقصور القرآن عن الوفاء بالدلالة على الربوبية والتوحد والنبوات باطل ومخالف للمعقول والمنقول وإجماع المسلمين . ويحلل فى هذا الفصل بعض الآيات القرآنية ويذكر أنها دلائل على أن القرآن هو الطريق الوحيد لإثبات وجود الله . ويذكر إجماع المسلمين من جميع الطوائف على أن القرآن يفيد معرفة أدلة التوحيد من غير ظن ولا تقليد . وكما أن المتكلم ينظر فى كتب شيوخه ليتعلم منها الأدلة من غير تقليد غيره ، فكذلك من نظر القرآن يتعلم منه الأدلة من غير تقليد . بل القرآن الذى منه تعلم المتكلمون النظر ، لكنهم غلوا فيه ، ولم يقتصروا على القدر الكافى النافع المذكور فى كتاب الله (٢).

ويورد الصنعانى ما تيسر «من نصوص أهل البيت عليهم السلام على الاكتفاء بالعمل والحث على ذلك وكراهة الغلو في علم الكلام ».(٣) ويقرر أن التدقيق الفلسفى فى التوحيد ينتج الفساد (٤)، لأن الإسلام دين الفطرة من غير احتياج إلى فلسفة (٥).

ثم يذكر أن الجاحظ قدم لنا فى كتابه العبر والاعتبار من عجائب المخلوقات الضرورية ما يجعل الانسان يتفكر فيها ويتعمق فى حقيقتها . كما أن النظر فى علم التشريح وعجيب خلق الانسان والتأمل لما يدرك من ذلك بالعيان ، كل هذه أدلة على التوحيد .

ولكن أهل المنطق لا يوافقون على هذا ، بل يرون أن إطراد

(١) الصنعانى . ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ص ٩٧ .
(٢) الصنعانى . ص ١٧
(٣) الصنعانى ص ٣٤
(٤) الصنعانى ص ٤٥
(٥) الصنعانى ص ٤٧

النظر فى هذه الأمور نظرا مخصوصا يذبنى على مقدمات مرتبة مركبة تركيبا مخصوصا على وجه معين ينتج العلم فقط [١] .

ولا يوافق الصنعانى على ما يذهب إليه المناطقة ويورد كلاما للشيخ مختار بن محمود المعتزلى عن شيخه محمود الملاحمى أنه لا يشترط فى العلم بالله أن يذبنى على المقدمات المنطقية والأساليب النظرية . ثم يقول الصنعانى : « وكيف ينكر هذا ويستبعد وقد حكى الله سبحانه وتعالى عن الهدهد وهو من العالم البهيمى أنه وحد الله تعالى ، واحتج على صحة توحيده بذلك حيث قال سبحانه حاكيا عنه : « ألا يسجدوا لله الذى يخرج الخبء فى السموات والأرض » يعنى المطر والنبات ، فاحتج بحدوث هذين الأمرين المعلوم حدوثهما وتكررهما وحاجة جميع الحيوانات إليهما . مع أنه ما قرأ فى المنطق ولا عرف علم الكلام ، وقد قرر الله سبحانه وتعالى كلامه وحسنه ، فكيف لا يحسن مثله من إنسان ناطق عاقل مكلف مخاطب » .

ثم يستتبع هذا أن النظر عند أهل المعارف أو بعضهم شرط إعتبارى ، ووقوع العلم واليقيين بعده كوقوع المعرفة والبقاء والخشوع ونحو ذلك مما هو من فعل الله سبحانه وتعالى ونفعه معلوم ، وإن لم يقع على ترتيب المناطقة . ومستند العلم التجربة الضرورية ، فانه يقع للصالحين ممن زاولوا التجربة الضرورية المباشرة — وهم لا يعرفون ترتيب المقدمات بذلك النظر — من اليقين والخشوع مما لا يقع للمتكللمين .

ثم يذكر الصنعانى أن أئمة أهل البيت لم يعرفوا المنطق ، ولم يصوغوا

---

(١) الصنعانى . ترجيح ٤٩

أدلتهم على التوحيد فى صور ، وأن الامام عليا لم يعرفه فى خطبه ولامواعظه وكذلك سائر الأئمة قدموا أدلة التوحيد من غير ترتيب مقدمات المنطق ولاتقاسيم أساليب المتكلمين ، ودرج السلف على ذلك .

وينتهى الصنعانى إلىالقول بأنهنالك اختلافا شديدا بين الأسلوبين ، وأن أسلوب المسلمين أرجح بكثير من أسلوب اليونان والمتكلمين : « فهذا أسلوب الأنبياء والأولياء والأئمة والسلف فى النظر . وخالفهم بعض المتكلمين وأنواع المبتدعة ، فتكلفوا وتعمقوا وعبروا عن المعانى الجلية بالعبارات الخفية »(١) .

ويمكننا أن نستنتج من كلام الصنعانى مسألتين ــ أولا : يرى الصنعانى أن أسلوب القرآن يخالف أسلوب اليونان . ولعله يشير بهذا إلى الفكرة القائلة باستناد أساليب القرآن على وضوح اللغة العربية ، بينما أساليب اليونان تستند على عبقرية اللغة اليونانية ، واللغتان مختلفتان فى خصائصهما ، فحدث الالتباس والاضطراب حين طبق منطق اليونانية على مسائل العربية ــ ثانيا . نستطيع أن نلمس من كلام الصنعانى أنه تأثر بابن تيمية ، والصنعانى يذكر اسمه مستشهدا به فى مواضع عدة من كتبه .

أتى بعد الصنعانى عالم آخر حارب المنطق الأرسططليسى محاربة عنيفة . هذا العالم هو جلال الدين السيوطى (٩١١ هـ) وليس لجلال الدين السيوطى آراء جديدة فى نقد المنطق . ولكنه أرخ لنا نقد المسلمين للمنطق الأرسطاليسى

---

(١) الصنعانى : ترجيح ص ٥٠

أو اليونانى فى كتابه «صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام(١) » وهذا الكتاب يعتبر أوسع موسوعة فيما نعلم فى موضوع نقد المنطق اليونانى .

أما عن مادة الكتاب نفسه ، فان السيوطى يبحث موقف علماء المسلمين من علم الكلام وعلم المنطق، ويقول فى مقدمة كتابة : «قد رأيت أن أصنف كتابا مبسوطا فى تحريم المنطق على طريقة الاجتهاد والاستدلال جامعا مانعا. ولما شرعت فى ذلك ولزم منه الانجرار إلى نقل نصوص الأئمة فى منع النظر فى علم الكلام لما بينهما من التلازم ، سميت الكتاب صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام (٢) » . ولن نبحث فى موضوعات الكتاب ، فقد سبق أن عرضنا لمعظم موضوعاته فى كتابنا هذا ، ولكننا سنحاول أن نبين ميزتين هامتين لكتاب السيوطى تجعلان له قيمة علمية لا تقدر .

الميزة الاولى : الترتيب التاريخى لموضوعات الكتاب . فقد التزم السيوطى الترتيب التاريخى فى كتابه . فتكلم أولا عن إبتداء وضع المنطق ، ثم إبتداء دخوله فى ملة الاسلام ، وابتداء جمع الأصول به ، وابتداء فشوه فى المتأخرين. ثم أخذ يعرض لأقوال علماء الاسلام فى نقد المنطق وتحريمه مراعيا فى ذلك ترتيباً تاريخيا . وقد بين السيوطى منهجه هذا فى قوله :

« ذكر من صرح بذم المنطق أو تحريمة من أئمة الاسلام : لاشك أن المجتهد يحرم عليه إحداث قول لم يقل به أحد ، واختراع رأى لم يسبق إليه . ولهذا كان من شروط الاجتهاد معرفة أقوال العلماء من الصحابة فمن بعدهم

---

(١) وقد نشرت هذا الكتاب فى طبعة علمية (القاهرة ١٩٤٦ م — ١٣٦٦ هـ)

(٢) السيوطى : صون ص ٣ — ٤ .

إجماعا واختلافا لئلا يخرق الاجماع فيما يختاره . فوجب ذكر أقوال العلماء في هذه المسألة قبل إقامة الدليل لكون الكتاب مؤلفا على طريقة الاجتهاد »[١] ثم يبدأ السيوطى فى إيراد أقوال علماء المسلمين فى ذم المنطق ونقده مبتدءا بالشافعي ومنتهياً بابن تيمية ، كما راعى هذا الترتيب فى حديثه عن علم الكلام .

الميزة الثانية : تلخيص بعض الكتب المفقودة . لخص لنا السيوطى خلال عرضه لآراء العلماء وأقوالهم فى نقد المنطق والكلام كتبا لهؤلاء العلماء ، بعضها مفقود وبعضها ليس فى متناول أيدينا الآن . فأفاد السيوطى بذلك الدراسة التاريخية الفلسفية أكبر إفادة . ومن أهم الكتب التى لخصها لنا السيوطى : كتاب ابن تيمية فى نقد المنطق — فان السيوطى يذكر أن لابن تيمية كتابين أحدهما صغير لم يتيسر له الاطلاع عليه ، وآخر كبير مجلد فى عشرين كراسة . . واسم هذا الكتاب « نصيحة أهل الايمان فى الرد على منطق اليونان» وأن هذا الكتاب الأخير هو ماسيقوم بتلخيصه . ويسمى هذا التلخيص « جهد القريحة فى تجريد النصيحة (٢)» . ثم يقوم السيوطى بتلخيص الكتاب تلخيصا متقنا مفهوما ويقول فى آخره : « هذا آخر مالخصته من كتاب إبن تيمية ، وقد أوردت عبارته بلفظه من غير تصرف فى الغالب ، وحذفت من كتابه الكثير ، فانه فى عشرين كراسة ، ولم أحذف من المهم شيئا ، إنما حذفت مالا تعلق له بالمقصود مما ذكر استطراداً أو رداً على مسائل من الإلهيات أو نحوها ، أو مكرراً أو نقضا لعبارات بعض المناطقة ، وليس

---

(١) السيوطى . صون . ص ١٤

(٢) السيوطى . صون ٢

راجعا لقاعدة كلية فى الفن أو نحو ذلك . فاذا طالع كل واحـد كتابى هذا المختصر ، استفاد منه المقصود بسهولة أكثر مما يدركه من الأصل ، فانه وعر صعب المـآخذ (١) » . أما عن الأصل الذى استمد منه السيوطى تلخيصه ، فقد نشر عام(١٣٦٨ = ١٩٤٩م). وكان أحد مراجعنا الهامة فى هذا الكتاب .

أما القسم الثانى فهو الذى بحث فى مسألة التحريم ، وأهم ممثليه فقيه شافعى ممتـاز هو عبد الوهاب السبكى (٧٧١ هـ) . لم يوافق السبكى على تحـريم المنطق إطلاقاً ، بل أتى برأى بين التحليل والتحريم ، فيحرمه هو والفلسفة على من لم ترسخ قواعد الشريعة فى قلبه ويمتلىء جوفه من عظمة هذا النبى الكريم وشريعته ، ويحفظ القرآن العزيز وشيئا كثيراً جداً من حديث النبى صلى الله عليه وسلم على طريقة المحدثين ، ويعرف من فروع الفقه ما فيه يسمى فقيهاً مفتياً مشاراً إليه من أهل مذهبـه إذا وقعت حادثة فقهيـة . وأما من وصل إلى هذا المقام الدينى وتسلح بكل هذا فله النظر فيها للرد على المناطقة والمتفلسفة ولكن بشرطين : أحدهما ، أن يثق من نفسه بأنه وصل إلى درجة لا تزعزعها رياح الأباطيل وشبه الأضاليل وأهواء الملاحدة . والثانى ، ان لا يمزج كلامهم بكلام علماء الإسلام . ويعترف السبكى بأنه قد حصل ضرر عظيم على المسلمين بمزج كلام الفلسفة بكلام المتكلمين . وأدى الحال إلى طعن المشبهة والحشوية والمجسمة من رعاع الخلق فى الأشاعرة والشوافع .. وهو يقصد ابن تيمية . ويهاجم نصير الدين الطوسى وغيره من أتباعه ممن قاموا بالمزج . أما أن حجة الإسلام الغزالى والإمام فخر الدين الرازى قد خاضوا فى علوم الفلسفة ودونوها وخلطوها بكلام المتكلمين فهو يعترف به ، ولكنه لا ينكر

---

(١) السيوطى ٣٤٣

أن هذين إمامان جليلان عظيمان ، ولم يخض واحد منهما فى هذه العلوم حتى صار مكتملا فى الدين ، وأصبحا مثلا كبرى فى معرفة علم الكلام على طريقة أهل السنة والجماعة ، فمن وصل إلى مقامهما ، لا يلام عليه النظر فى الكتب الفلسفية ولا يمنع ، بل هو مثاب مأجور (١) .

من هذا يتبين لنا علة هذا الموقف الذى وقفه السبكى . فقد حاول أن يوفق بين اشتغال بعض علماء الشافعية بالمنطق الأرسطاليسى ، وبين فتوى ابن الصلاح ، فأدلى بهذا الرأى المتوسط . وكان لهذا الرأى أثر كبير فيما بعد ، فرددته كتب المنطق بحيث نراه فى جميع شروح السلم للأخضرى (٩٤١ هـ) واستناداً على هذا الموقف استمر بعض علماء المسلمين فى الكتابة والتصنيف (٢) فى المنطق . ومع ذلك يمكننا أن نقول إن كثيرين من فقهاء المسلمين استمروا على عداوتهم للمنطق الأرسطاليسى وعلى تلمس الوسائل لمحاربته بعد ابن السبكى . يذكر طاش كبرى زاده (٩٦٣ هـ ، ١٥٥٤–١٥٥٥م) إختلاف الفقهاء فى اعتبار المنطق علماً شرعياً أو غير شرعى (٣) . ويذكر أن الفقهاء أخرجوه من نطاق المباحث الشرعية ، مادام هذا العلم غير موجود فى التراث الإسلامى النبوى . وإذا كان الأمر كذلك فلا حاجة للعلوم الشرعية إليه ، لأن العلوم الشرعية لا تحتاج إلى علم ليس فيها . وينكر طاش كبرى زاده هذا أشد الانكار ، ويرى أن من قال إن المنطق علم غير شرعى ، إن أراد

---

(١) عبد الوهاب السبكى : معيد النعم ومبيد النقم (طبع ليون سنة ١٩٠٨ م) ص ١١١–١١٢

(٢) ومن الأمثلة على هذا كتب المعاهد الازهرية الآتية : حاشية الصبان على الملوى – حاشية الباجورى على متن السلم – حاشية المنطق على شرح ايساغوجى للشيخ عليش . الايضاح لمتن ايساغوجى للشيخ محمد شاكر .

(٣) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ومصباح السيادة – طبعة حيدر آباد – الجزء الاول سنة ١٣١٨ ج ٢ سنة ١٣٢٩ ص ٢١

بذلك ما يخالف الشرع فهذا من عدم الوقوف على المسائل المنطقية وجهله بها ، وإن أراد أن صورته غير مأخوذة من الشرع فليس كذلك إذ كم من أقيسة برهانية واردة فى الشرع ومبثوثة فيه ، وإن أراد أنه مما وضعته الفلاسفة مادة ، فليس فى ذلك نقض بعد أن لم يخالف الشرع . وهناك علوم مثل علم الحساب الذى وضعته الفلاسفة ، له مدخل عظيم وتطبيق فى كثير من الأمور الشرعية ولم يقدح فيه واحد من علماء الشريعة .

ثم يتكلم طاش كبرى زاده عن فضل المنطق على العلوم ويقول: « إن بعض الحكماء أجراه مجرى الرئيس للعلوم العقلية ، حتى أن بعض العلماء جعلوه من فروض العين لكونه موقوفا عليه الواجب المطلق . وكان مقدوراً للمكلف ، حتى حكم بعض من الحكماء الاشراقية أن رياضة المتصوفة وسلوكهم تدور أيضاً على قواعد المنطق . وبالجملة المنطق علم باهر البرهان ، وكالشمس لا تخفى بكل مكان ، ولا يجحد فضله إلا من يعشو عن إدراك الحقائق ، ويعمى عن فهم الدقائق » ثم يورد شعراً فى مدح المنطق وشعراً فى من ذمه، (١). هذا الدفاع الشديد عن المنطق يثبت تماما أنه كانت هناك معارضة قوية له بين طبقات الفقهاء فى العصر الذى عاش فيه طاش كبرى زاده .

ويرى حاجى خليفة (١٠٦٧ هـ – ١٦٥٨م) – وهو مؤرخ متأخر ولعله يؤرخ أيضا لعصره – أن الفقهاء يهاجمون المنطق الأرسططاليسى وهو أصل كل علم وتقويم كل ذهن ، ولا يخرج تحليله لمهاجمة المنطق الأرسططاليسى والدفاع عنه عن كلام طاش كبرى زاده (٢) . من كل هذا نستنتج أن بعض الفقهاء استمروا على عداوتهم للمنطق الأرسططاليسى إلى وقت متأخر من تاريخ

---

(١) طاش كبرى زاده : مفتاح السعاد . جـ ١ ص ٢٣٥ – ٢٣٦

(٢) حاجى خليفة . كشف الظنون (ليبزج) ص ١١١ – جـ ١

الإسلام ولكننا لانجد فى هذا العصر المتأخر محاولات نقدية تشبه المحاولات التى قام بها ابن تيمية والتى نقد بها المنطق الأرسطاليسى فى أصوله .

فالفقهاء إذن قاموا بالهجوم على المنطق الأرسطاليسين ونقده . رأينا هذا الهجوم أولا على المنطق الأرسطاليسى فى موقف علماء المسلمين تجاه الغزالى ، وهو أول من مزج منطق أرسطو بعلوم المسلمين . ثم رأيناه فى محاربة علماء المشرق والمغرب لهذا المنطق والمشتغلين به . وعرضنا كيف ظهر النقد عند ابن الصلاح فى صورة فتوى تحرم الاشتغال به . ثم توجه نقد المنطق الأرسطاليسى وجهة أخرى على يد ابن تيمية ، فنقد هذا المنطق نقداً علميا ، وحاول أن يضع آراء جديدة فى المنطق . وانتهى النقد فى مدرسة الفقهاء بعد ابن تيمية إلى فريقين من العلماء — كما قلنا — فريق تابع ابن تيمية فى نقده لاصول منطق أرسطو ، وفريق تابع ابن الصلاح فى البحث فى مسألة التحريم .

الباب الرابع

موقف الاشراقيين من طرق البحث النظرية

الفصل الأول

المنهج المنطقى والمنهج الذوقى

ذكرنا فى الأبواب السابقة موقف علماء المسلمين من المنطق الأرسطاليسى ووصلنا إلى أن هؤلاء المسلمين لم يأخذوا بهذا المنطق من ناحية ، ووضعوا منطقا آخر يخالفه من ناحية أخرى ، واستمر موقفهم هذا حتى نهاية القرن الخامس، وفى نهاية هذا القرن مزج الغزالى المنطق بعلوم المسلمين، ولكن الفقهاء لم يوافقوا على هذه الحركة ، وقاوموها مقاومة شديدة . وسنحاول فى هذا الفصل أن نبين منهج مفكرين آخرين عاشوا فى العالم الإسلامى ولم يقبلوا شيئا من صور التفكير المنطقية التى ذكرناها يونانيـة كانت أو إسلامية، وهم الصوفية .

يتبين للباحث ـ منذ بدء تكون الصوفية ـ البون الشاسع بين منهجهم فى المعرفة ، ومنهج المتكلمين والمناطقة . فبينما كان منهج هؤلاء الأخيرين يستند على العقل ، قدم الصوفية منهجا جديدا ، أسموه أولا ـ الاستنباط القرآنى : أن يردد الصوفى القرآن ، مستغرقا فيه حتى تنفتح له المعـانى الإلهيـة ، ثم ينتقل إلى معاناة العبادة والخلوة والتردد بين المقامات الصوفية والأحوال ، حتى تنقدح المعرفة الإلهية فيه أو تلقى فيه ، فيتذوقها . فاذا كان منهج المتكلمين والفلاسفة هو العقل ، فقد انتهى موقف الصوفية إلى الذوق والحدس . ولسنا

تخوض فى هذين الطريقين ، إن البحث يكون أدخل فى نطاق نظرية المعرفة ـ الابستمولوجيا ـ وإنما نبحث فيه من ناحية تأديته بالصوفية إلى رفض المنطق الأرسطاليسى من ناحية والمنطق الكلامى من ناحية أخرى . وقد اختلف الصوفية أشد الاختلاف مع الفلاسفة والمتكلمين فى طبيعة المنهج ، ورفضوا العقل وأسسه رفضا تاما .

ويرسم الغزالى لنا فى صورة رائعة مناهج الطالبين للحق وهم أربع : المتكلمون وهم يدعون أهل الرأى والنظر ، والباطنية وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم والمخصصون بالاقتباس من الإمام المعصوم ، والفلاسفة وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان ، والصوفية وهم يدعون أنهم خواص الحضرة وأهل المشاهدة والمكاشفة (١) . ويبدأ الغزالى بعد ذلك فى إنكار طرق الفرق الثلاثة الأولى : المتكلمين ـ والباطنية ـ والفلاسفة . أما المتكلمون فطريقتهم فى نصرة مذاهبهم أنهم « اعتمدوا على مقدمات تسلموها من خصومهم ، واضطرهم إلى تسليمها إما التقليد أو إجماع الأمة أو مجرد القبول من القرآن والأخبار . وكان أكثر خوضهم فى استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذاتهم بلوازم مسلماتهم . وهذا قليل النفع فى حق من لم يسلم سوى الضروريات شيئا أصلا (٢) » وقد رأينا من قليل أن الغزالى يعيب على المناطقة استخدامهم لأدلة ضعيفة فى البحث . ثم ينكر الغزالى طريق الفلسفة ـ أى منطق أرسطو ـ وقد رأينا أن الغزالى بعد أن أوصى باستخدامه تنبه إلى ما قد ينتجه تطبيقه فى علوم المسلمين من متناقضات فهدم

---

(١) الغزالى : المنقذ ص ٦٤ ، ٧٦

(٢) نفس المصدر . ص ٧١ ، ٨٠

فكرته الأولى عنه .. ثم يهاجم الغزالى طريق التعليمية (١). أما الطريق الوحيد للحق لديه فهو مالايمكن التوصل إليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات . نتنهى إلى طريقين مختلفين فى التوصل إلى المعرفة : أحدهما طريق النظر والآخر طريق الذوق .

ويقسم صاحب أبجد العلوم « البحث فى الالهيات » تقسيما أدق من تقسيم الغزالى فيرى أن هذا البحث لايخلو إما أن يكون على طريق النظر أو على طريق الذوق . فالأول إما على قانون فلاسفة المشائين فالمتكفل له كتب الحكمة — أى أننا نعرفه من كتب الفلاسفة ، أو على قانون المتكلمين. والثانى إما على قانون فلاسفة الاشراقيين فالمتكفل له حكمة الاشراق ونحوه (٢) أو على قانون الصوفية واصطلاحهم والمتكفل له كتب التصوف . وهذا فى الواقع تأريخ دقيق لطرق البحث عند المسلمين ، فهذه الطرق يقسمها صاحب أبجد العلوم الى قسمين: طريق النظر وطريق الذوق . وينقسم طريق النظر إلى قسمين : طريق الفلاسفة أى المنطق اليونانى ، وطريق المتكلمين أى المنطق الاسلامى . وينقسم الطريق الأخير إلى قسمين : طريق الاشراق ، وطريق التصوف .

ويفرد طاش كبرى زاده فصلا فى «النسبة بين طريق النظر وطريق التصفية» ويقرر أن هناك طريقين : الأول منهما طريق الاستدلال ، والثانى طريق المشاهدة (٣) . والأول درجة العلماء الراسخين ، والثانى درجة الصديقين . ثم إن كلا من الطريقين قد ينتهى إلى الآخر ، فيكون صاحبه مجمعا للبحرين،

---

(١) الغزالى : المنقذ ص ٩٠ - ٩٣

(٢) نفس المصدر ١٠٧

(٢) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ص ٦٣ - ٦٤

أى يجمع بين الاستدلال والمشاهدة ، أو العلم والعرفان ، أو الشهادة والغيب . فالسالكون إلى الحق اذن مع كثرة الطرق وتعددها نوعان: أحدهما مايبتدىء من طريق العلم إلى العرفان ، ومن طريق الشهادة إلى الغيب . وثانيهما — ماينجلى الحق له بالجذبة الإلهية ، فيبتدىء من الغيب ، ثم ينكشف له عالم الشهادة ، أى يبدأ بالذوق وينتهى إلى الحكمة العقلية . ثم يقرر طاش كبرى زاده أن العلوم منحصرة فى أن للأشياء وجودا فى أربع مراتب : فى الأعيان وفى الأذهان وفى العبارة وفي الكتابة : « أما العلوم المتعلقة فى الأول من حيث حالها فى نفس الأمر هى العلوم الحقيقية التى لاتتبدل باختلاف الأزمان وتجدد الملل والأديان » أى هى العلم الالهى ، وهذه تسمى علوما حكمية إن جرى الباحث عن أحوالها فيها على مقتضى عقله . وعلوما شرعية إن بحث فيها على قانون الإسلام أى هى الفلسفة وعلم الكلام . والعلوم المتعلقة بالثانية هى العلوم الآلية المعنوية كالمنطق ونحوه ، والعلوم المتعلقة بالأخيرين هى العلوم الآلية اللفظية أو الخطية . وهذه هى العلوم المعتبرة فى ديننا هذا لورود شريعتنا على لسان العرب وعلى كتابهم . ثم إن الثلاثة الأخيرة من هذه الأنواع لاسبيل إلى تحصيلها إلا الكسب بالنظر . وأما النوع الأول أى العلم الإلهى فقد يتحصل بالنظر ، وقد يتحصل بالتصفية . فهذا التقسيم إذن يعود فى آخر الأمر إلى تقسيم الطرق إلى نظرية وصوفية أو ذوقية . ولم يقبل الصوفية الطريق الأول ، وأنكروا كل الطرق التى تقوم على النظر . كما أن أهل النظر أنكروا طريق الصوفية ، لأن طريق التصفية صعب الوصول ، لأن محو العلائق — كما يتطلب التصوف — إلى حد يؤدى إلى انكشاف المعارف متعذر ، بل قريب من الممتنع ، وان أفضى إلى القصد — أى إلى علم — فثباته أبعد منه . ذلك لأنه تجربة ذاتية لاتقوم على قانون عام مسلم به : « ثم إن أدنى وسواس وخاطر يمحو ماحصل

و قطع ما وصل » . وبهذا يفسرون نتائج التصوف تفسيرا مرضيا بحتا pathologique (وهو رأى يذهب إليه بعض علماء النفس المحدثين فيقولون إنه قد يفسد المزاج ويختلط العقل فى أثناء تلك المجاهدات الصعبة والرياضات الشاقة) .

ويرد الصوفية على هذا بأن العلوم الحاصلة بالنظر مشوبة باحكام الوهم ، وغير خالصة من عمل الخيال ، وأن المعتزلة تلجأ فى أحكامها إلى قياس الغائب على الشاهد ، وتنتهى أقيستهم هذه إلى أخطاء شنيعة وضلال ظاهر . وعلى العكس من هذا طريق التصوف ، إنه تصفية روحية ، والفيض من بين العلوم الحقيقية هو الطريق الوحيد للعلم وبواسطته تنكشف علوم إلهية ومعارف ربانية : « ويرد عليهم وارد إلهام هو حديث عهد بربه » ، وأما أن طريق التصوف صعب الوصول فلا يقدح فى قوة اليقين وصحة العلم . أما التفسير المرضى للتصوف باعتباره إختلالا فى المزاج ، فان المتصوفة قلما يحدث لهم هذا : « لأنهم كما أنهم أطباء النفوس والأرواح ، كذلك عارفون بأحوال البدن والأشباح ، فالرياضة على ما شرطوه من الأحوال أمان من العناء والإختلال » . أما ما يحدث لبعض المتصوفة من شذوذ أو اضطراب عقلى ، فانه نشأ عن شذوذ واضطراب أصلى فى النفوس قبل البدء فى الطريق .

يعطينا هذا صورة عن بعض النزاع الذى ثار بين أهل النظر من المتكلمين وأهل الذوق من الصوفية ومحاولة كل فريق منهما أن يقدح فى طريق

---

(١) نفس المصدر ﺣ ١ ص ٦٦

(٢) نفس المصدر ﺣ ١ ص ٦٤

الآخر وكان بجانب هذا أيضا نزاع بين الصوفية الإشراقية وبين الفلاسفة المشائين ، لا فى تصورطريق المعرفة فحسب ، ولكن فى مصدر كل من هذين الطريقين ، فمصدر الطريق الإشراقى هو كما يقول السهروردى «إمام الحكمة ورئيسنا أفلاطون »،وأفلاطون هو الفيلسوف الحق لأن حكمه البحثية على طريقة الإشراقيين « وهى التى قررها وأخبر عنها الصدر الأول من الحكماء الذين هم من [1] جملة الأصفياء والأنبياء والأولياء كأغاثاذيمون وهرمس وأنباذقلس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأمثالهم ». إنهم فى تجربتهم الصوفيــة ، يتشبهون بالمبادىء الاولى ، ويتخلقون بأخلاق الله ، أى يحققون فى أنفسهم ويطوون فيها العالم الاكبر كله ويتجردون عن المادة من جميع الوجوه بالمعارف على ماهى عليه هيئة الوجود (٢) .

أما الحكمة التى عليهــا الأرسطاليسيون ومن تابعهم من متفلسفة الإسلاميين فهى حكمة متهافتة القواعد باطلة الأصول لضعف قواعدها وبطلان معاقدها (٣) وقد أدى هذا إلى أنهم حرموا من الوصول أى معاينة المعانى ومشاهدة الموجودات مكافحة . إنهم لجأوا إلى الفكر ونظم الدليل فى صورة قياس وبرهان واعتملوا ونصبوا الحدود والرسوم ولم يعرفوا تناوب الأنوار الإشراقيــة (٤) . فالارسطاليسيون إذن عنــد الإشراقيين لم يصلوا إلى المعارف الحقة ، ماداموا حرموا من طريق الكشف

---

(١) شرح حكمة الاشراق ص ١٦

(٢) شرح حكمة الاشراق ص ٤

(٣) شرح حكمة الاشراق ص ٥

(٤) شرح حكمة الاشراق ص ٢٠

والمعاينة وإشراق المعارف . . لم يعرفوا الحكمة المؤسسة على الإشراق ، الكشف ، حكمة المشارقة من أهل فارس . إن حكمتهم كشفية ذوقية ، فنسبت إلى الإشراق الذى هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالاشراقات على الأنفس عند تجردها . « وكان اعتماد الفارسيين فى الحكمة على الذوق والكشف ، وكذا قدماء اليونان ، خلا أرسطو وشيعته فان اعتمادهم كان على البحث والبرهان لاغير (١) » ، ويهاجم السهروردى ابن سينا لمشائيته ولمهاجمته لأفلاطون ويرى أن الالتحام بأرسطو لايؤدى إلى المعرفة الحقة . غير أن الاشراقية اتخذت بالرغم من هذا مبدأ لهادراسة المنطق الارسططاليسى، بل جعلت دراسته رياضة روحية ، وقد أدى هذا إلى عملية إصلاح كبيرة فى المنطق الأرسططاليسى(٢) .

وسنتكلم عن هذه المحاولة فى الفصل الثانى . ولكن ما أريد أن أوجه إليه الأنظار أنه كان هناك نزاع بين الفلاسفة والصوفية حول طريق البحث ، وأن الصوفية رفضوا العقل ، وأداته وآلته أى المنطق ــ سواء أكان منطقا أرسطاليسيا أو منطقيا اسلاميا .

ويلاحظ أن الصوفية يرفضون المنطق الأرسطاليسى من حيث أنه طريق نظرى ، ولهذا لم يتعرضوا لنقد تفصيلات هذا المنطق،ولم يحاولوا وضع منطق جديد . ولكن الاشراقية الصوفية اتخذت المنطق رياضة عقلية ثم عدلت فيه . وسنرى السهروردى ينقد بعض مباحث المنطق الأرسطاليسى أولا، ثم يضع مذهبا

---

(١) شرح حكمة الاشراق ص١٢

(٢) شرح حكمة الاشراق ص ٢٠

منطقيا آخر ، أو بمعنى أدق يختصر المنطق الأرسطاليسى اختصاراً مبتكراً . ثانياً . وهو يسمى كثيراً من آرائه المبتكرة مباحث اشراقية بحيث يمكننا نحن أن نطلق على مجموع تلك الآراء : « المنطق الإشراقى » ، وسنبحث فى الفصل القادم موقف السهروردى من المنطق الارسطاليسى ، بل من المنطق اليونانى ومحاولته المنطقية الجديدة .

الفصل الثانى

المنطق الإشراقى

قلنا إن للسهروردى تجاه المنطق الأرسطاليسى موقفا مزدوجا ، فهو أولا يقبل المنطق عامة ، ويعتبره إحدى رياضات المتصوفة الاشراقية ، ثم يضع منطقا جديدا ، أو يحاول أن يختصر هذا المنطق ثانيا . وقلنا إنه بهذا يخالف الصوفية الذين لم يقبلوا أى صورة من صور التفكير النظرى ، وإن كان السهروردى نفسه يصرح بأنه توصل إلى إبتكار هذا المنطق بواسطة الذوق ، ويسمى كثيرا من أبحاثه الجديدة « ضوابط إشراقية » فيقرر أنه فى حكمة الإشراق يبدأ على سياق يبتنى على الذوق والكشف والمشاهدة ومشاهدة الأنوار بخلاف سياق المشائين الذى يبتنى على البحث الصرف . ويصف هـذا السياق الصوفى بأنه « سياق آخر وطريق أقرب من تلك الطريقة وأنظم وأضبط وأقل أتعابا فى التحصيل » (١) ويقرر فى فقرة أخرى أنه سيجعل الآلة الواقية للفكر — أى المنطق — مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد كثيرة الفوائد (٢) . ويشرح الشارح هذا المنطق الاشراقى بأنه موجز ، حذفت منه الفروع الكثيرة القليلة الاستعمال ، وأن السهروردى بين أشياء كانت فى طريقتهم غير محصلة ولا مهذبة ، ويصف السهروردى كيفية حصوله على هذا المنطق الموجز فيقول « لم يحصل لى أولا بالفكر بل كان حصوله بأمر آخر — ثم

---

١ — شرح حكمة الاشراق . ص ١٥ — ١٦

٢ — شرح .. ص ٢٧

طلبت الحجةعليه»[1] أى أنه حصل عليه بالذوق ، ثم حاول البرهنة عليه نظريا. وهذا ما يجعلنا نسميه منطقا اشراقيا ، بالرغم مما فى هـذه التسمية من تناقض. ومن شكنا فى صحة ما يقرره السهروردى أنه قـد حصل عليه بالذوق أو بالإشراق . إنه محاولة عقلية بلا شك . بل استند فيه على فيلسوف إسلامى سبقه هو أبو البركات البغدادى . وقد استنـد عليه بالذات فى بحثه للحـد الأرسطاليسى واستخلص من آراء أبى البركات ـ ببراعة ـ مادته (٢) .

وينقسم هـذا المنطق الإشراقى عند السهروردى إلى : مبحث التعريف الاشراقى ، ومبحث القضايا الاشراقية ، ومبحث القياس الاشراقى .

أما مبحث التعريف ، فللسهروردى نحوه موقف مزدوج: فهو أولا ينكر التعريف الأرسطاليسى ، ثم يضع ثانيا مبحثه الخاص عن التعريف .

يبـدأ السهروردى نقـده للتعـريف الأرسطـاليسى بعـرض آراء الأرسطاليسين والمتكلمين فى التعريف ، واختلافهما فيه ، ونقض الأخيرين لاستناد التعريف بالحد إلى فـكرة الماهية أى الجنس والفصل [3] . ثم يضع نقده هو للتعريف الأرسطاليسى .

فيذكر أن الأرسطاليسيين يذهبون إلى أن التعريف يتكون من الذاتيين أى الجنس والفصل . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يقررون أن المجهول لا يتوصل إليه إلا بالمعلوم ، وهذا يؤدى إلى إنهيار مبحث التعريف بالحـد جميعه، لأن الفصل ليس إلا الصفات الكلية التى يتميز بها أفراد حقيقة واحدة عن

---

(١) شرح .... ص ١٦

(٢) أبو البركات البغدادى : المعتبر ج ص ٦٠

(٣) شرح حكمة الاشراق . ص ٥٢ ـ ٦٥

أفراد غيرها من الحقائق التي تشترك معها في جنس واحد . فالفصل إذن هو الذاتي الخاص ، فاذا وجد في غير المحدود ، لم يكن خاصا وقد اعتبر خاصاً به ، وغير محسوس ، فهو مجهول مع الشيء ، فلا يمكن التعريف به ، لوجوب تقدم العلم بالمعرف على العلم بالمعرف . أما إذا عرف بالأمور العامة — أي الشاملة له ولغيره فلا تختص به هو بالذات — فلا يكون تعريفا خاصا ، كما افترض من قبل . والطريق الحقيقي للتعرف هو : إما طريق الاحساس ، فالامور المحسوسة تدرك تمام الادراك . وإما طريق الكشف العيان — وهو أدق الطرق وأوثقها (١) .

ثم يهاجم السهروردي فكرة الذاتيات وقيام التعريف عليها ، فيقول : « من ذكر ماعرف من الذاتيات — لم يأمن وجود ذاتي آخر غفل عنه . وللمستشرح أو المنازع أن يطالبه بذلك . وليس للمعرف حينئذ أن يقول لو كانت صفة أخرى لأطلعت عليها إذ كثيرة الصفات غير ظاهرة » يقصد السهروردي بذلك أن الطاقة الانسانية لا تستطيع الاحاطة بجميع ذاتيات الحقيقةالتي يطلب حدها ، فمعارف الانسان ضئيلة تماما مع عدم تمكنه الوصول إلى كنه كثير من الأشياء . أما التعلل بأنه لو كان للحقيقة ذاتي آخر ، ما استطعنا الوصول إلى الماهية بدونه — وعلى هذا الاساس ينكرون أي ذاتي آخر الماهية — فتعليل خاطيء « لأن الحقيقة انما تكون عرفت إذا عرف جميع ذاتياتها ، فاذا انقدح جواز ذاتي ، لم تكن معرفة الحقيقة متيقنة ، بل تكون مشكوكة . ويستخلص السهروردي من هذا أن الإتيان بالحد كما التزم المشاؤون — أي تركيبه من الجنس والفصل — غير ممكن . ويعلل

---

(١) شرح ... ص ٥٩ — ٦٣

الشارح الشيرازى هذا إما بجواز الاخلال بذاتى لم يعرف ، وما لصعوبة تمييز الأجناس والفصول من اللوازم العامة والخاصة . ولهذا عدل المشاؤون إلى الرسوم المؤلفة من الخواص . ويقرر السهروردى آخر الأمر أن « صاحب المشائين » أى أرسطاليس ـ اعترف بصعوبة الاتيان بالحد (١) .

هذا هو موقف السهروردى تجاه التعريف الحقيقى الارسططاليسى . ولكنه لم يكتف بهذا الموقف الهادم . بل وضع مبحثاً للتعريف ، نسطيع أن نعرضه طبقا للشذرات القليلة التى تركها لنا فى كتابة حكمة الاشراق وبعض الجمل التى نقلها القطب الشيرازى عن كتاب المطارحات للسهروردى .

يرى السهروردى أن الشيء إذا عرف لمن يعرف فينبغى أن يكون التعريف بأمور تخصه إما لتخصيص الآحاد ، أو لتخصيص البعض ، أو للاجتماع . أما عبارة « لتخصيص الآحاد » فيشرحها الشارح بأن يكون كل واحد من تلك الأمور التى هى أجزاء المعرف مختصا بالشيء كقولنا فى تعريف الانسان « إنه ناطق ضاحك كاتب متفكر » ، ويعتبر الشارح هذا التعريف ـ إذا ما حاولنا أن نرده إلى صورة منطقية يونانية ـ رسماً ناقصا لخلوه من الجنس . أما عبارة « لتخصيص البعض » فيشرحها الشارح « بان يكون بعض أجزاء المعرف مختصا بالمعرف دون البعض » ويعتبر الشارح هذا التعريف حدا تاما أو رسما تاما إذا كان جزء المعرف غير المختص جنسا قريبا وجزء المعرف المختص إما فصل وإما خاصة . فاذا أردنا أن نعرف الانسان قلنا أنه حيوان ناطق أو ضاحك . والتعريف الاول حد تام والثانى رسم تام . ويعتبره حدا ناقصا ، أو رسما ناقصا

---

(١) شرح . ص ٥٩-٦٣

إن كان الجزء المعرف غير المختص جنسا بعيداً ، أو ان كان الجـزء المعرف المختص إما فصلا وإما خاصة . فاذا أردنا أن نعرف الإنسان قلنا إنه جوهر ناطق أو ضاحك . ويرى الشارح هـذا أيضا إذا ما أبدلنا الجنس القريب بالعـرض فنقول إنه ماش ناطق أو ضاحك . أما عبـارة « أو للاجتماع » فيشرحها الشارح « بأن يـكون التعريف بأمور لاتختص آحادها بشيء ولا بعضها بل تخصه للاجتماع — هو أن يختص مجموعها بالشيء دون شيء من أجزائه ، ويعتبر الشارح هذا التعريف رسما ناقصا ، لأنه بالخاصة المركبة أى أن اختصاصه انما يحصل بالتركيب ، فنقول فى تعريف الخفـاش إنه طائر ولود . . وكل واحد من هذين الأمرين ـ أى أنه طائر وأنه ولود ـ أعم من الخفاش ومجموعهما يختص به [1] » . فالتعريف اذن يحتوى على ثلاثة أنواع : هو أن يكون بأمور تختص الشيء أما لتخصيص الآحاد ، أو لتخصيص البعض ، أو للاجتماع . وهذا النوع الأخـير من التعاريف يعتبره السهروردى أكمل أنواعها . يفسر الشارح هذا ـ عن كتاب المطارحات للسهروردى ـ بأنه ليس هناك الا تعريفات بأمور تخص الاجتماع ، كما نقول فى تعريف الإنسان : إنه المنتصب القامة البادى البشرة عريض الأظفار ، لأن كلا من هذه الأمور ، وإن جاز وجودها فى غير الإنسان ، لكن تختص به دون غيره ، مما نعرفه من الماهيات ، وما به يتحصل تميزه ، ولا يقدح فيه جواز كون المجموع فى ماهية أخرى لا نعرفها . ويرى أن هذه الصعوبة إنما هى فى الحـد بحسب الحقيقة والماهية لا بحسب المفهوم والعناية ، فانه إذا عبر عن الانسان بالحيوان الضاحك المنتصب القامة البادى البشرة ، كان حـدا تاما لا يمنع عن الاصطلاح عليه ، ولا يجوز تبديله بأن يقال : هو حيوان ناطق عريض الأظفار . . . فان كل

---

١ شرح . . . . ص ٥٢ ـ ٥٦

واحد مما ذكر فى الأول ذاتى بحسب المفهوم والعناية ، ولا يجوز تبديل ذاتيات الحد ولا الزيادة ولا النقصان فيها : وهذا عند السهروردى ليس برسم ، لأنه باللوازم ، والراسم يعرف أن هذا الاسم ليس لهذه المحمولات ، بل لأمر ينتقل الذهن منها إليه ، بخلاف الحاد بحسب العناية ، فان الاسم عنده لمجموع هذه المحمولات التى كلها ذاتى بحسب المفهوم (١) . وينقل الشارح عن السهروردى أن الحد المفهومى ينتفع به فى العلوم نفعا لا يقصر عن الذى بحسب الماهية والحقيقة (٢) ، ويردد هذا فى فقرة أخرى أيضا . بل إن الحد المفهومى — عنده — أصح من الحد بحسب الحقيقة ولا صعوبة فيه ، لأن الحد بحسب الحقيقة — كما يذكر — قد ينقدح وجوده فى ماهية أخرى لا يعلمها الحاد ، كما أنه يجوز الإخلال بذاتى للشىء لم يطلع عليه . وعلى العموم تكثر فى هذا الحد الأغاليط الحدية . ويفرق السهروردى بين الحد بحسب المفهوم والعناية وبين الرسم ، لأن الرسم يحصل باللوازم . بينما الحد المفهومى هو مجموعة المحمولات الذاتية التى تطلق على الشىء بحسب المفهوم (٣) .

هل هنالك صلة بين التعريف بحسب المفهوم والعناية والتعريف بحسب الاسم ؟ فى الواقع لا توجد صلة ما ، لأن التعريف بحسب المفهوم والعناية هو تصور أمور موجودة بالفعل : أما التعريف بحسب الاسم فهو « تصور مفهومات غير معلومة الوجود فى الخارج سواء كانت موجودة أم لا » فهنالك إذن فرق بين الإثنين . والتعريف بحسب المفهوم والعناية شىء جديد

---

(١) شرح .... ص ٦٢

(٢) شرح .... ص ٥٢

(٣) شرح .... ص ٧٢

لا يشبه الحد الأرسطاليسي ويبتعد أيضا عن الحد الإسمي .

أنكر السهروردى الحد الارسطاليسى — كما رأينا — ووضع حدا يخالف الحد فى جوهره . وجوهر الحـد الارسطاليسى هو فكرة الماهية وتكوينها من الجنس والفصل . واستناد الحد عند أرسطو إلى هذه الفكرة لم يقبله السهروردى لاسباب تتصل بمذهبه العام، ولذلك خلا الحد عنده من فكرة الماهية أو من هذا العنصر الميتافيزيقي . ويكاد السهروردى يتفق مع المتكلمين فى انكارهم لاستناد الحد على الماهية وتكوينها من الجنس والفصل . ولكنه يختلف عنهم فى اعتباره الحد بحسب العناية هو محمولات ذاتية تطلق على الشيء بحسب المفهوم . ولكن هل نستطيع أن نقبل من السهروردى اعتباره الخاصة من الذاتيات ؟ أو بمعنى أدق هل نستطيع أن نرجع هذا الحـد ـ كما أرجعه الشارح ـ إلى الرسم الناقص بالرغم من أن السهروردى لا يقر بهذا . . . . . فنلمح الأثر الجالينى فيه ؟ ومع ذلك يمكننى أن أقول إنه على فرض وجود هذا الأثر الجالينى ، فهو عنصر غير أرسطاليسى على الإطلاق .

أما مبحث القضايا الإشراقى فيضع السهروردى فيه آراء مبتكرة . فلم يوافق إلى تقاسيم القضايا التى وضعها أرسطو . بل حاول أن يرد جميع تلك القضايا إلى القضية الكلية الموجبة الضرورية التى يسميها بالضرورية البتاتة ـ والبتاتة من البت أى الجزم والقطع [1] .

إن القضايا تنقسم باعتبار الكمية وباعتبار الكيفية وباعتبار الجهة . وهذا هو التقسيم الأرسطاليسى المشهور والذى يـكاد يقبـله المنطق الصورى حتى

---

(١) شرح . . . . ص ٧١

الآن ، ولكن السهروردى يهاجمه أو ينقده . أما فى باب الكمية فيتخلص السهروردى من الإهمال والبعضية بالافتراض . أما فى باب الكيفية فيتخلص من السلب بالعدول ، فاذا صار السلب جزءا للموضوع أو المحمول لم يكن قاطعا للنسبة ، فتصبح القضايا موجبة . أما فى باب الجهة فيجعل السهروردى الجهات من الامكان والامتناع وغيرهما جزءاً المحمول حتى تكون القضايا دائما ضرورية ، وسنرى المحاولة البارعة التى قام بها السهروردى للتخلص من توسعات المنطق الارسطاليسى .

أما عن الرد فى باب الكمية فيحاول السهرورى أن يتخلص من القضية الجزئية فيقول إنه «فى المهمله البعضية الشرطية تقول قد يكون إذا كان أ ب فلن ج د مثلا أو إما قد يكون ا ب أو ج د والبعض فيه إهمال أيضا ، فان أبعاض الشىء كثيرة . فلنجعل لذلك البعض فى القياسات إسما خاصا — وليكن مثلا ج . فيقال : كل ج كذا ، فيصير قضية محيطة فيزول عنها الاهمال المغلط . ولكن لماذا يريد السهروردى أن يتخلص من القضية الجزئية ؟ إنه يرى أنه لا ينتفع بالقضية البعضية أى القضية الجزئية إلا فى بعض مواضع العكس والنقيض وكذا فى الشرطيات . . . كما يقال : قد يكون إذا كان زيد فى البحر فهو غريق ، فليتعين ذلك الحال ولتجعل مستغرقة ، فيقال كلما كان زيد فى البحر وليس فيه مركب أو سباحة فهو غريق . وكون صيغة البعض مهملة لا ينكر . أعتبر السهروردى إذن بعض أحوال المقدم فى الشرطية كبعض أفراد الموضوع فى الحملية ، ولما كانت هذه الافراد فى الحملية مهملة أو بعضية — وقد افترضت كلية — فيجب أيضا جعل بعض أحوال المقدم البعضية أو الجزئية فى الشرطية كلية . فالسهروردى يتخلص من الاهمال

والبعضية بالافتراض . وطريقته في هذا هو أن يحذف إرسال كمية الموضوع أو إهمالها من ناحية ، ومن ناحية أخرى فانه يسمى الابعاض المحكوم عليها فى القضايا الجزئية بأسماء معينة ، ثم يحكم على هذا الاسم الافتراضي بحكم كلى شامل لكل فرد من أفراد هذا الاسم الافتراضي . وهذه القضايا الكلية هى وحدها التى يرى السهروردى أنها تفيد فى العلوم من ناحية ، وتضبط أحكام القضايا وتسهلها من ناحية أخرى . يقول السهروردى : « إذا تفحصت عن العلوم لا تجد فيها مطلوبا يطلب فيه حال بعض الشيء مهملا دون أن يعين ذلك البعض . فاذا عمل على ما قلنا ، لا تبقى القضية الا محيطة ، فان الشواخص لا يطلب حالها فى العلوم اذ لا برهان . وحينئذ تصير أحكام القضايا أقل وأضبط وأسهل » [١] .

أما فى باب الكيفية فيحاول السهروردى التخلص من القضايا السالبة ، فيرد القضايا كلها الى القضية الكلية الموجبة، وذلك بأن «يجعل السلب فى المحيطة جزء المحمول والموضوع حتى لا يكون لنا قضية الا موجبة » [٢] أما جزء المحمول – وذلك بأن يجعله بعد الرابطة – لأنه اذا وضع قبلها كان قاطعا للنسبة . يرى السهروردى أن السالبة هى التى يكون سلبها قاطعا للرابطة ، وفى العربية ينبغى أن يكون السلب مقدما على الرابطة لينفيها كقولهم : زيد ليس هو كاتبا ، وهذه القضية عند السهروردى هى القضية السالبة . لكن إذا ارتبط السلب بالرابطة ، فصار أحد جزئيها (أحد جزئى القضية – الموضوع أو المحمول) فالربط الايجابى بعد باق ، يقال : زيد هو لا كاتب . وقد صير السلب جزء المحمول ، فالمحمول الآن ليس إذن كاتب ، بل – لا كاتب – وحينئذ تسمى القضية موجبة معدولة . رد السهروردى إذن جميع القضايا السالبة إلى قضايا

(١) شرح . ص ٧١ — ٧٣ (٢) شرح ص ١٠٤

موجبة معدولة الموضوع أو المحمول ، وعلى هذا تصير القضايا كلها موجبة كلية [1] .

أما في باب الجهة فقد فرد السهروردى القضايا جميعها إلى الموجبة الضرورية وهى ما يسميها بالبتاتة ، يقول : « إنه لما كان الممكن امكانه ضروريا والممتنع امتناعه ضروريا والواجب وجوبه كذلك ، فالأولى أن تجعل الجهات من الوجوب وقسميه أجزاء للمحمولات ، حتى تصير القضية على جميع الأحوال ضرورية ، كما تقول كل إنسان بالضرورة هو ممكن أن يكون كاتبا ، أو يجب أن يكون حيوانا ، أو يمتنع أن يكون حجراً . فهذه هى الضرورية البتاتة » (٢) وتفسير هذا : أن الممكن أو الممتنع أو الضرورى لما جعل كل منهم موضوعا للقضية ، وحمل على كل منهم امكانه أو امتناعه أو ضرورته ، اعتبر العقل هذا الحمل فى الحالات الثلاثة ضروريا ، واعتبر مادة القضية ضرورية ، وجعل الجهات كلها أجزاء للمحمولات فأصبحت القضايا كلها ضرورية بتاتة [2] . ويرى السهروردى أن البتاتة هى الوحيدة التى تستخدم فى العلوم ، أما القضايا الممتنعة والممكنة فلا تستخدم على الاطلاق . ولا يحدث هذا فى الأحكام الدائمة بل فى الأحكام الوقتية .. يقول السهروودى: «إنا إذا طلبنا فى العلوم امكان شىء أو امتناعه فهو جزء مطلوبنا . ولا يمكننا أن نحكم حكما جازما بتة إلا بما نعلم أنه بالضرورة كذا . فلا يورد من القضايا إلا البتاتة ، حتى إذا كان من الممكن مايقع فى كل واحد (أى من الأفراد الشخصية) وقتا ما — كالتنفس — صح أن يقال كل إنسان بالضرورة يتنفس وقتا ما، وكون

---

١ شرح : ص ١٠٥

٢ شرح : ص ٨٤

٣ شرح : ص ٨٤

الإنسان ضرورى التنفس وقتا ما ـ يلزمه أبدا . وكونه ضرورى اللاتنفس فى وقت غير ذلك الوقت أيضا ـ أمر يلزمه أبدا . وهذا زائد على الكتابة ، فانها وإن كانت ضرورية الإمكان ، ليست ضرورية الوقوع وقتا ما » .

وينبغى أن نلاحظ مسألتين على جانب كبير من الأهمية فى رد القضايا إلى الضرورية البتاتة :

أما الأولى فهى أنه ليس من اللازم أن ندرج الجهة فى المحمول فى القضايا الضرورية نفسها ، لأنه لا حاجه إلى تكرير الجهة ، بينما القرينة دالة على الضرورة فليس من اللازم إذن أن نرد ـ كل إنسان هو بالضرورة حيوان ـ إلى القول : بالضروره كل إنسان يجب أن يكون حيوانا . يقول السهرودى : « إذا كانت القضية ضرورية كفانا جهة الربط فحسب ، أو أن يفرض كونها بتاته دون إدخال جهة أخرى فى المحمول مثل أن تقول : كل إنسان بتة هـو حيوان . أما فى غير هذه القضايا ، فيجب إدراج الجهة فى المحمول .

أما المسألة الثانية : فهى أنه لا ينبغى التعرض للسلب بعد التعرض للجهات . وتفسير هذا : أن السلب التام هو ما يكون ضروريا ، وهذا السلب الضرورى يعتبر إيجابا إذا ما غيرنا مفهومه بمفهوم الامتناع ولفظ السلب بلفظ الامتناع ، « فكل إنسان ليس بحجر » تنقلب إلى « كل انسان يمتنع أن يكون حجرا » فمفهوم الامتناع هنا أوقع السلب تحت الايجاب . وعلى هذا لم تكن ثمة حاجة إلى تغيير السلب بعد تغيير الجهة ، وهذا ما يحدث أيضا فى القضايا الممكنة ، أى فى السلب غير التام ، أو السلب الامكانى ، فان السلب فى القضية الممكنة ينقلب إلى موجبة ، وذلك بمجرد أدراج الجهة فى المحمول . يقولل السهروردى : « لنا أن لا نتعرض للسلب بعد تعرضنا للجهات ، فان السلب التام من الضرورى ،

وقد دخل تحت الايجاب اذا ورد الامتناع على ما ذكرنا ، وكذا الامكان. واعلم أن القضية أيضا حكم عقلى سواء عبر عنه بالرفع أو بالنفى فانه حكم فى الذهن ليس بانتفاء محض » . وهـو اثبات من جهة أنه حكم بالانتفاء ، والشىء لم يخرج عن الانتفاء والثبوت . أما النفى والاثبات فى العقل فهمـا حكمان ذهنيان حالهما شىء آخر ، فالمعقول اذن لم يحكم عليه بحال ما فليس بمنفى ولا مثبت ، بل هو فى نفسه أما منتف أو ثابت (١) . يكاد السهروردى يعترف هنا بالسلب ، فهو يعتبره حكما عقليا ، ولكنه يعود فيقول إنه اثبات من حيث أنه حكم بالانتفاء . وكل حكم بالاثبات أو بالنفى فهو اثبات .

والسبب الذى يدعو السهروردى إلى الاعتراف بالسلب فى هذه الصورة هو أهمية السلب فى مبحث التناقض ، يقول صاحب التعليقات : « إنا معشر الاشراقيين لسنا ممن يجوز أن يطوى جانب اعتبار السلوب طيا ، ويهمل جانب النقائض إهمالا ، فيصير مساغا لتطرق الأغاليط إلى الأذهان ، ومحلا لولوج شياطين الأوهام بشرورها وظلماتها الى سماء الحكمة بدعائم البراهين المنورة باشراقات العقل ، بل الواجب اعتبار العقود السالبة البسيطة أولا ، ثم عطف النظر إلى إيجاب سلوبهـا الموضوعات وجعل الموجبات التى محمولاتهـا تلك السوالب ضروريات بتات »[٢] فالسبب اذن الذى يدعو الاشراقيين ــ أو بمعنى أدق السهروردى ــ الى اعتبار السلب ، هو كما قلنا من قبل ــ أن له عمـلا هاما فى مسألة التناقض ، وهى مسألة تعرض لها السهروردى كما سنرى . ولكن اعتبار السلب هذا ، وضعه السهروردى فى صورة الايجاب بل واعتبره اثباتا ،

---

(١) شرح ... ص ٨٤ ــ ٨٦ .

(٢) المصدر عينه ، الصفحات نفسها .

وعلى هذا نستطيع أن نقول إن السهروردى لم يعترف فى باب الكلية والجهة والكيفية الا بقضية واحـدة هى القضية الكلية الموجبـة الضرورية وهى البتـاتة .

فما هى إذن فائدة هذه المحاولة وما هى نتيجتها ؟ علل السهروردى هذا بأنه لا يطلب فى العلوم البرهنة على قضايا جزئية ، ولكن مايطلب هو الحكم الكلى التام ، أو بمعنى أدق القانون العلمي . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى إن رد جميع القضايا إلى قضية واحدة سيخلص المنطق من كثير من الأبحاث التى لا قيمة لها وسيسهله إلى أقصى الحدود .

أما نتيجة رد القضايا إلى القضية البتاتة ، فكانت على جانب من الأهمية فى مباحث ثلاثة من المنطق : هى مبحث التناقض ومبحث العكس ومبحث القياس ، بحيث سنجد أنفسنا أمام قواعد منطقية تخالف القواعد اليونانية-أرسطاليسية كانت أو رواقية .

أما التناقض ، فيقول السهروردى بأنه ـ عند المناطقة ـ اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب لاغير ، وهو يوافقهم فى هذا التعريف ، ويوافقهم أيضاً فى اعتبار شروط التناقض الثمانية وهى: اتفاق القضيتين فى الموضوع والمحمول لفظاً ومعنى، والكل والجزء ، والقوة ، والفعل، والشرط، والاضافة، والزمان والمكان . ولكن يبدأ الاختلاف بين السهروردى وبين المناطقة الأرسطاليسيين حين يضيف المناطقة فى القضايا المحصورة شرطاً وهو الاختلاف فى الكلية والجزئية فيكون نقيض لف م ـ ج س ونقيض لف س ـ ج م . وهذا الشرط لازم عند المناطقة ، لأنه بدونه يمكن أن تكذب القضيتان معاً ، مثل الكليتين

فى مادة الامكان ، كما نقول : كل انسان كاتب ، ولا واحد من الناس بكاتب. وأن يصدقا معا مثل الجزئيتين فى مادة الامكان أيضا . ومن الامثلة على هذا : بعض الناس كاتب ـ بعض الناس ليس بكاتب .

والحالة الأولى ـ أى كذب القضيتين معا ـ يعتبر تضاداً ، لأن التضاد يكون بين كـم و كـس . وحكم القضيتين المتضادتين أنهما لا تصدقان معا ولكنهما قد تكذبان معا .

والحالة الثانية دخول تحت التضاد ، لأنها بين جـم و جـس ، وهاتان القضيتان قد تصدقان معا . وحكم القضيتين الداخلتين تحت التضاد أنهما لا يكذبان معا ولكن قد يصدقان معا . فعدم اشتراط الإختلاف فى الكمية يخرج هذه القضايا عن أن تكون تناقضا إلى أن تكون صوراً أخرى من الإستدلالات المباشرة . فلا بد إذن من إضافة هذا الشرط .

ولكن السهروردى لم يقبل إضافة هذا الشرط التاسع ، كما أنه لم يقبل إضافة شرط عاشر أيضا هو الاختلاف فى الجهات ، فقال : « لا يحتاج إلى زيادة شرط ، بل يسلب ما أوجبناه بعينه » وهذه هى عملية التناقض عند السهروردى .. أن يسلب المستدل ما أوجبه بذاته بدون تغيير فى الكمية ، وهذا ما أملاه عليه مذهبه العـام الذى يقرر أن القضية المستعملة فى العلوم هى الضرورية البتاتة . ونقيض القضية البتاتة « كل فلان بالضرورة هو ممكن أن يكون بهمانا » ، هو « ليس بالضرورة كل فلان هو ممكن أن يكون بهمانا » وهكذا فى غيره : إذا قلنا لا شىء من الإنسان بحجر مثلا ، نقيضه ليس لا شىء من الإنسان بحجر . وقد سلب ما أوجبناه بعينه فى النقيضين . فالتناقض

إذن عند السهروردى هو إدخال حرف السلب لاغير من غير تغيير فى جهة أو فى كية ، فالقضية الأولى التى يعتبرها الأرسطاليسيون ك م نقيضها عندهم جـ س والقضية الثانية ك س نقيضها عندهم جـ م أما السهروردى فاعتبر نقيض كل من تلك القضيتين إدخال حرف السلب على القضية ، ولكن يلزم من القضية النقيض لوازم جزئية ، فاذا قلنا بالضرورة كل إنسان حيوان ، فنقيضه ليس كل إنسان بالضرورة حيوانا ، ويلزم من هذا النقيض « بعض الانسان ليس بحيوان بالامكان » ، فهذه القضية الجزئية لازم من لوازم القضية « ليس كل إنسان حيوانا » , وإذا قلنا لا شىء من الانسان بحجر بالضرورة ، فنقيضه ليس لا شىء من الانسان بحجر بالضرورة ، ويلزم من هذا النقيض ، بعض الانسان حجر بالامكان ، يقول السهروردى : « لزم من سلب الاستغراق فى الايجاب تيقن سلب البعض مع جواز الايجاب فى البعض ، ومن سلب الاستغراق فى السلب تيقن سلب البعض وجواز سلب البعض » وهذه هى فائدة القضية الجزئية .

وقد اعترف السهروردى بفائدة القضية البعضية فى بعض نواحى التناقض والعكس فقال : « ولا ينتفع بالقضية البعضية إلا فى بعض مواضع العكس والنقيض ، ولكن هذه الفائدة هى أنها مجرد لوازم للنقيض ، وليس لها بعد ذلك ثمة فائدة فى التناقض ، لأنه ليس لها هى نفسها نقيض : « القضية التى خصصت بالبعض لم يكن لها من البعض نقيض » أى ليس لها نقيض من جنسها ، لأننا إذا أدخلنا حرف السلب على البعضية ، أدى هذا الادخال إلى تغاير الموضوعين فلا يصح أن نقول ـ بعض الحيوان إنسان ، ليس بعض الحيوان إنسانا : « لأنه مهمل التصور فيجوز أن يكون البعض الذى هو إنسان

غير البعض الذى ليس بإنسان ، فلم يكن موضوع القضيتين واحداً » ومعنى هذا الخروج على قاعدة التناقض — هى أن يكون الاختلاف بين القضيتين فى السلب والايجاب لاغير ، ولكن الطريقة التى نستطيع بواسطتها الحصول على نقيض الجزئية هى أن نردها إلى محيطة ، والمحيطة لها نقيض من ذاتها لا يختلف معها إلا فى الكيفية ،يقول السهروردى « إذا عينا البعض وجعلنا له اسما — كما ذكرنا من جعله مستغرقا — كان على ما سبق» .

نستطيع أن نتبين من هذا : أولا أن رد السهروردى للقضايا إلى الضرورية البتاتة أثر على مبحث التناقض عنده ، وجعله مختلفا تمام الاختلاف مع الأرسطاليسين .

ثانيا : أن السهروردى لم ينكر السلب اطلاقا لفائدته فى التناقض .

ثالثا : أنه اعترف بفائدة الجزئيات فى بعض مواد التناقض . ويرى السهروردى أن مبحث التناقض — كما يعرضه — يغنى عن كثير من الأبحاث التى وضعها المشاؤون ، ويخلص المنطق من كثير من التطويلات التى لا فائدة لها (١) .

أما فى العكس — وأقصد العكس المستوى — فان السهروردى يعترف أيضا بفائدة القضية الجزئية ولزومها . وذلك أن العكس هو جعل موضوع القضية بكليته محمولا ، والمحمول موضوعا مع حفظ الكيفية ، وبقاء الصدق والكذب بحالهما ، فاذا أردنا أن نأتى بعكس القضية : كل إنسان حيوان ، لم

---

(١) شرح . ٨٦ — ص ٨٩

نستطع أن نقول : كل حيوان إنسان . وذلك لأن الموضوع فى القضية الأولى أخص من المحمول ، لأن المحمول أعم من الموضوع . ولكن فى العكس حملنا المحمول على الموضوع ، أو بمعنى أدق حملنا الخاص على كل أفراد العام فخرجنا اذن على شرط أساسى من شروط العكس . وهو عدم استغراق حد فى العكس لم يكن مستغرقا فى الأصل . . . فحيوان لم تستغرق فى الاصل واستغرقت فى الفرع . ويعترف السهروردى بهذا ، ولكن يبدأ الخلاف بينه وبين الأرسطاليسيين فى مسألة عكس الموجبة الضرورية ، فالسهروردى يرى أن عكس الموجبة الضرورية موجبة ضرورية ، سواء كانت جهتها ــ قبل أن ترد إلى ضرورية ــ إمكانا أو امتناعا أو وجوبا . فالقضية: بالضرورة كل إنسان هو ممكن أن يكون حيوانا ، عكسها : بالضرورة بعض ما يمكن أن يكون حيوانا فهو إنسان . والقضية : بالضرورة كل إنسان يجب أن يكون حيوانا ــ تعكس إلى : بالضرورة بعض ما يجب أن يكون حيوان فهو إنسان ، والقضية : بالضرورة كل إنسان يمتنع أن يكون حجرا تعكس إلى : بالضرورة بعض ما يمتنع أن يكون حجرا فهو إنسان . فالسهروردى إذن ينقل الجهة كما هى إلى العكس لتصبح القضايا كلها ضرورية بتاتة : « عكس الضرورية البتاتة الموجبة ضرورية بتاتة موجبة ، مع أى جهة كانت ، فالمحيطة وللجزئية انعكاس ، على أن شيئا من المحمول يوصف بالموضوع مهملا » (١)

---

(١) شرح : ص ٩٢

لم يوافق الأرسطاليسيون على عكس الموجبة الضرورية إلى ضرورية، لأنه قد يجوز أن يكون المحمول ضروريا للموضوع فى الأصل : كل كاتب انسان ، والمحمول ضرورى للموضوع فى العكس : كل انسان كاتب ، لأنه يكون بالامكان لا بالضرورة . ولهذا اعتبروا عكس القضية الضرورية الموجبة قضية ممكنة موجبة . أما السهروردى فلم يقبل هذا لأن القضية الوحيدة المفيدة عنده فى العلوم هى القضية البتاتة الضرورية . غير أنه ينبغى أن نلاحظ أن السهروردى لم يعكس القضية : بالضرورة كل كاتب يجب أن يكون إنسانا ، إلى القضية : بالضرورة كل انسان يجب أن يكون كاتبا .. بل إلى : بالضرورة بعض ما يجب أن يكون انسانا فهو كاتب (١) .

أما عكس السالبة الكلية الضرورية عند السهروردى فهو سالبة كلية ضرورية : إذا كان بالضرورة لاشىء من الانسان بحجر ، عكسها : لاشىء من الحجر بانسان بالضرورة ، لأنه ان لم يكن هذا العكس صادقا صدق نقيضه : ليس لاشىء من الحجر بانسان بالضرورة .. ولزم عن هذا : بعض الحجر إنسان ، لأن السهروردى قرر من قبل أنه يلزم من سلب الاستغراق فى السلب ، تيقن الايجاب فى البعض . وهذه القضية البعضية إذا ما عكست كانت : بعض الانسان حجر ، وينتج عن هذا كذب الأصل والعكس . أما الأصل : وهو بالضرورة لاشىء من الانسان بحجر ، فقد كذب لصدق بعض الانسان حجر ، أما العكس : وهو لاشىء من الحجر بانسان ، فكذب لصدق بعض الحجر إنسان ، ويرى السهروردى أن « الضرورية البتاتة إذا

---

(١) شرح .. ص ٩٢

كان الامكان جزء محمولها ، فان كان معهـا سلب ينقل أيضـا ، كقولهم : بالضرورة كل انسان هو ممكن أن لا يكون كاتبا ، فهي بتاتة موجبة عكسها : بالضرورة شيء مما يكن أن يكون كاتبا فهو انسان . ان السلب ينبغي أن ينقل مع الامكان ، لأن العكس جعل المحمول بكليته موضوعا والموضوع بكليته محمولا : وقد سلبنا في الكلية السالبة المحمول عن الموضوع سلبا كليا ، فيجب أن ينقل هذا الـكلي في العكس ، لأنه جعـل الموضوع محمولا بكليته لا بجزء منه . السهروردي يتفق مع الأرسطاليسيين في أن عكس السالبة الكلية أي لـ س سالبة كلية أي لـ س . ويختلف معهم أيضا في مسألة الجهة ، فهم لا ينقلون الموجبة الضرورية — وهي التي تعـود اليها سالبة السهروردي الكلية ـ الى موجبة ضرورية ؛ ولكنهم ينقلونها موجبة ممكنة . وقد عرضنا لهذا من قبل (١) .

أما السالبة الجزئية: فلا تنعكس عند الأرسطاليسيين، ولكن السهروردي يرى أنه من الممكن انعكاسها . فاذا قلنا ليس بعض الحيوان انسان — وعينا هذا البعض من الحيوان الذي ليس بانسان ، وذلك بأن نجعله فرسا أو غيره من الحيوانات غير الانسانية ، وجعلناه كليـا ، فقلنـا : لا شيء من الفرس بانســان .. استطعنا ببساطة أن نعـكس فنقول : لا شيء من الانسان بفرس . ونستطيع كذلك أن نعكس الجزئية السالبة وذلك بجعل السلب جزء المحمول ، فليس بعض الحيوان انسانا هو غير انسان . ثم نعكسها الى بعض غير الانسان حيوان . أما في الحالة الأولى فانتارددنا القضية الجزئية السالبة الى قضية كلية سالبة ، وذلك بأن نعين النوع الذي سلب عنه المحمول

---

(١) شرح : ص ٢٠٩

ونعتبره كليا ، ثم نسلب عنه المحمول سلبا كليا . أما فى الحالة الثانية فرددنا القضية الجزئية السالبة الى القضية الجزئية الموجبة . وذلك بأن نجعل السلب بعد الرابطة — أى مرتبطا بالمحمول . والسهروردى يعتبر السلب الحالة ما كانت أداته مرتبطة بالرابطة ، وتلك الحالتين هى التى يمكن فيهما انعكاس الجزئية السالبة . ويرى السهروردى آخر الامر أن ذكر النقيض والعكس والمهملات البعضية لافائدة منه على الاطلاق ، ولكن ينبغى ذكرها لمعرفة القوانين المنطقية (١) .

أما عن القياس وأشكاله : فان السهروردى يسقط أولا الشكل الرابع لأنه « السياق البعيد الذى لا يتفطن لقياسيته من نفسه فحذف . » أما أكمل الأشكال فهو الأول : « التام من الاقترانيات ما يكون الأوسط محمول المقدمة الأولى فيه وموضوع الثانية ، وهو ، السياق التام (٢) » والشكل الاول عند السهروردى ضرب واحد مكون من قضيتين موجبتين بتاتتين — كل ج ب بتة وكل ا ب بتة ينتج عنهما كل ج ا بتة . يقول السهروردى : « يجعل السلب فى المحيطة جزء المحمول أو الموضوع حتى لا يكون لنا قضية إلا موجبة ، ولا يقع الخبط فى نقل الأجزاء فى مقدمات الأقيسة ، ولأن السلب له مدخل فى كون السلب قضية إذ هو جزء التصديق على ماسبق ، فنجعله جزءاً للموجبة » فالسلب إذن لا يجب أن يحذف وإلا خرجت القضية عن أن تكون قضية لانتفاء جزئها ، بل نضعه فى صورة الايجاب . ولكن ليس معنى وضعه فى صورة الايجاب ذكر السبب مع إن إيجاب الامتناع — أى تحويل جهة الامتناع

---

(١) شرح : ص٩٢ — ٩٤

(٢) شرح : ص١٠٢

الى جهة الوجوب ـ يغنى عن ذكر السلب الضرورى ، أما الممكن فان ايجابه وسلبه سواء ـ كما رأينا من قبل . فالسهروردى يتخلص من السلب فى المقدمة السالبة بجعله جزء المحمول حتى تنقلب المقدمات السالبة إلى موجبة . ويتخلص السهروردى من الكمية البعضية فى المقدمات الجزئية بواسطة الإفتراض ـ كما بينا من قبل ـ فى رده للقضية الجزئية الو كلية : « إذا كانت المقدمة جزئية فلنجعلها مستغرقة ـ كما سبق ـ مثل أن يكون بعض الحيوان ناطقا ، وكل ناطق ضاحك مثلا . فلنجعل لذلك البعض مع قطع النظر عن الناطقية اسما وإن كان معها ، وليكن د ـ فكل د ناطق وكل ناطق كذا ، على ما سبق ، أى كل ناطق ضاحك فينتج كل د ضاحك . ويقرر السهروردى بعد ذلك أنه لا حاجة إلى القول : بعض الحيواق د . ثم ضمها إلى مقدمة أخرى هى ـ كل د ضاحك ـ لكى تنتج بعض الحيوان ضاحك . وهى النتيجة المطلوب الوصول اليها ، لأن د فى الحقيقة هو اسم ذلك الحيوان ، فمن العبث إذن أن نحمل على الحيوان اسمه .

أما عن الجهات : فيرى السهروردى أنه ينبغى أن تجعل جزء المحمول حتى تكون القضايا كلها بتاتة « لما كان الطرف الأخير يتعدى الى الطرف الأوسط بتوسط الأوسط ، فالجهات فى القضية الضرورية البتاتة تجعل جزء المحمول فى المقدمتين أو فى إحداهما فيتعدى إلى الأصغر . مثل أن كل إنسان بالضرورة هو ممكن الـكتابة ، وكل ممكن الكتابة فهو بالضرورة واجب الحيوانية ، أو ممكن المشى ـ ولا يحتاج إلى تطويل كثير فى المختلطات » هذا التطويل الذى يذهب اليه المشاؤون . وينتهى السهروردى إلى القول بأن « الضابط الاشراقى مقنع ، والسياقان الآخران ـ ويقصد الشكل الثانى والثالث ـ ذنابتان لهذا السياق » ولكن ليس معنى هذا أن السهروردى لم يبحث هذين الشكلين ،

بل بحثهما فى ضوء مذهبه (١) .

أما عن الشكل الثانى فيقول السهروردى : « إذا كانت قضيتان محيطتان مختلفتا الموضوع يستحيل إثبات محمول أحدهما على الآخر من جميع الوجوه أو من وجه واحد ، فيعلم يقينا أنه لو كان أحدهما مما يتصور أن يدخل تحت الآخر ما استحال عليه محموله ، فيمتنع إذن أن يوصف أحدهما بالآخر : أيهما جعل هو موضوعا فى النتيجة وأيهما حمل ، فالنتيجة ضرورية بتاتة » . يتكلم السهروردى عن إنتاج القضايا الكلية فحسب ، ولهذا قال : إذا كانت قضيتان محيطتان . أما إذا كان هناك فى مقدمات ضروب هذا الشكل مقدمة جزئيه ، فينبغى أن تقلب كلية ، يقول السهروردى : « إن كان فى السياق جزئية فلتجعل كلية » وعلى هذا رد السهروردى الضربين الثالث والرابع فى هذا الشكل وهما .

ج م   ج س
ك س   ك م
———   ———
ح س   ح س

إلى الضربين الاولين . ولم يكن هذا هو الاختلاف الوحيد بين السهروردى وبين أرسطو فى هذا الشكل ، بل حاول أن يرد قضايا الضربين الاول والثانى إلى قضيتين موجبتين . وهذان الضربان هما :

ك م   ك س
ك س   ك م
———   ———
ك س   ك س

(١) شرح : ص ١٢

واما طريقته فى الرد فهو أن يجعل الجهات والسلوب جزء المحمول. فالمقدمة: كل إنسان بالضرورة ممكن الكتابة، جعل فيها الامكان جزء المحمول. وكل حجر بالضرورة ممتنع الكتابة فى هذه المقدمة جعل السلب الضرورة جزء المحمول. وذلك بأن أبدل السلب بالامتناع.. وينتج من هاتين المقدمتين أن الإنسان بالضرورة ممتنع الحجرية. ومن الملحوظ هنا أن هنا المحمول فى المقدمتين السالفتين غير متحد، فهو فى القضية الأولى: ممكن الكتابة، وفى القضية الثانية: ممتنع الكتابة. أما عند أرسطو فينبغى أن يكون المحمول – أى الحد الأوسط – فى المقدمتين واحدا. يقول السهروردى: « لا يشترط اتحاد المحمول من جميع الوجوه فى هذا السياق». ويلاحظ أيضا أن المقدمتين غير مختلفتين فى الكيف بل هما – كما رأينا – موجبتان. يقول القطب الشيرازى: إن فى هذا الشكل « لا يشترط اختلاف مقدمتيه فى الكيف عند الإشراقيين بخلافهما عند المشائين». أما الصدر الشيرازى فيرى أن الإشراقيين يقررون اختلاف المقدمتين فى الكيف بأحد الوجهين، أى بأن تكون إحداهما موجبة محصله والأخرى سالبة بسيطة، أو يكونا موجبتين لكن يكون محمول إحداهما فقط مشتملا على سلب.

أما عن اشتراك المحمول فى المقدمتين فيقول السهروردى: « إنما يعتبر الشركة فيما وراء الجهة المجعولة جزء المحمول» فقد اشترك المحمولان المذكوران فى المقدمتين الآنفى الذكر فى الكتابة، ولكن اختلفت الجهة، فكانت احداهما امكانا والأخرى امتناعا، أى تكون الجهة التى تجعل جزءا من محمول المقدمة الصغرى مختلفة عن الجهة التى تجعل جزءاً من محمول المقدمة الكبرى، فالمحمولان إذن يتغايران فى الجهة.. يقول السهروردى: « يجوز تغاير جهتى القضية فيه ». والحد الأوسط لا ينبغى على هذا الأساس تكراره بتمامه فى هذا

الشكل،لأن يراعى فيه أن هناك سلبا فى إحدى المقدمتين تحت صورة الامتناع ، كما أن الجهة قد تكون امتناعا فى أحدهما وامكانا أو ايجابا فى الآخر . يكفى إذن فى الانتاج أن يتحدد المحمولان أو الحد الأوسط فيما وراء الجهة .

يختلف إذن هذا «القانون الإشراقى» عن «القانون الأرسططاليسى» الذى ينقل المحمول فى الشكل الثانى بتمامه من المقدمة الصغرى إلى المقدمة الكبرى بدون اختلاف فى الكمية أو الكيفية أو الجهة . فالاشراقيون إذن خرجوا على الشكل الأرسططاليسى فى صورته وشروطه : أما فى صورته ، فلأنهم لم يشترطوا الاتحاد أو نقل الحد الأوسط بتمامه من الصغرى إلى الكبرى . أما فى شروطه فلأنهم لم يوافقوا على اختلاف المقدمتين فى الكيف ، بل ردوا السالبة فى كل حالة إلى موجبة . ويرى السهروردى أنه يمكن بيان هذا القياس بالشكل الأول .. يقول : « ومخرجه من السياق الأول أن هذين القولين قضيتان استحال على موضوع احداهما ما أمكن على موضوع الأخرى ، وكل قضيتين استحال على موضوع احداهما ما أمكن على موضوع الأخرى فموضوعاهما بالضرورة متباينان » ، ينتج أن هذين القولين قضيتان موضوعاهما بالضرورة متباينان ويلزم أيضا عن تباين الموضوعين اختلافهما :

أولا — إذا كان محمول إحدى المقدمتين فى البتاتة ممكن النسبة مثل كل إنسان بالضرورة ممكن الكتابة — وكان محمول المقدمة الاخرى واجب مثل : كل حجر بالضرورة كاتب ، فيلزم : أن الإنسان بالضرورة غير حجر ، .

ثانيا — إذا كان محمول إحدى المقدمتين فى البتاتة ممكن النسبة ، ومحمول الاخرى ممتنع النسبة مثل كل إنسان بالضروره ممكن الكتابة ، وكل حجر بالضرورة فهو ممتنع الكتابة ، فينتج أن الإنسان بالضرورة ممتنع الحجرية.

فاختلاف النسبة فى الجهة ينتج تباين الموضوعين ، وهذا ما يؤيد النتيجة التى استخلصها السهروردى ببيانه لهذا الشكل بواسطة الشكل الأول . وهذه النتيجة هى : أن هذين القولين قضيتان متناقضتان موضوعهما بالضرورة متباثنان. وينتهى السهروردى من عرض الشكل الثانى بقوله : « اذا علمنا القانون فكل مقدمتين صادفناهما على هذا القانون علمنا أن حالهما كما سبق وتركنا التطويل على أصحابه فى الضروب والبيان والخلطة » . أما هذا القانون ، فقد ذكرناه من قبل ، وهو اختلاف الموضوعين بحيث يستحيل اثبات محمول احداهما على موضوع الأخرى ، على أن نرد القضايا كلها الى الكلية الموجبة البتاتة . ويغنى هذا عن تطويل المنطق الارسطاليسى فى هذا الشكل واعتبار ضروبه أربعة ، وهى فى منطق السهروردى واحدة [1] .

أما عن الشكل الثالث فيقول السهروردى : إذا وجدنا شيئا واحدا معينا كالأوسط وصفاً لمحمولين ،علمنا أن شيئا من أحد المحمولين موصوف بالمحمول الآخر ضرورة» وهذا التعريف للشكل الثالث يتفق مع التعريف الأرسطاليسى له ، فالحد الأوسط هو موضوع فى المقدمتين. والنتيجة أن شيئا من المحمولين موصوف بالمحمول الآخر ، ومعنى هذا أن النتيجة لا بد أن تكون جزئية. والأمثلة التى يعطيها السهروردى تثبت هذا ، فمثلا : إن يكون زيد حيوانا أو زيد إنسانا ، علمنا أن شيئا من الحيوان إنسان ، بل وشىء من الإنسان حيوان على أى طريق كان . وإذا كان هذا الشىء المعين معنى عاما ، فيجعل مستغرقا ، كقولنا : كل انسان حيوان وكل انسان ناطق . فصار هذا الحصر شيئا معينا موصوفا بالأمرين ، فيلزم أن يكون شىء من أحدهما هو الآخر» وهذه النتيجة الجزئية

---

(١) شرح . من ١٠١ — ١١٢

هى بعض الحيوان ناطق : بل ان السهروردى يعترف صراحة بأن النتيجة فى ضروب الشكل الثالث جزئية فيقول: « لا يلزم اتصاف كل واحد من المحمولين بالآخر فى هذا السياق ، فان المحمولين أو أحدهما ربما يكون أعم من الموضوع الذى هو الأوسط والطرف الآخر ، فلا يلزم اتصاف كل أحدهما بالآخر ، بل شىء من أحدهما هو الآخر » واذا كانت النتيجة جزئية ، فلا بد أن تكون احدى المقدمتين جزئية ، لأن النتيجة تتبع الأخس من المقدمات .

وعلى هذا لا يشترط فى هذا الشكل كلية المقدمتين - تبعا لمذهب السهروردى العام الذى يقرر أن القضايا ينبغى أن تكون كلها كلية - بل تكتفى فيه كلية إحدى المقدمتين : كل انسان حيوان وبعض الإنسان كاتب تنتج بعض الحيوان كاتب . يقول السهروردى : « وإن كان إحدى المقدمتين مستغرقة والأخرى غير مستغرقة بعد الشركة فى الموضوع يجوز — فان البعض داخل فى الكل — فتعين كون الشىء الواحد موصوفا بالمحمولين ، ويلزم اتصاف شىء من أحد المحمولين بالآخر » . أما عن السلب ، فيتفق السهروردى فيه مع مذهبه العام فيقرر نقله الى المحمول ، حتى تصير القضايا كلها موجبة : كل انسان حيوان ، وكل إنسان فهو غير الحجر ، لينتج بعض الحيوان هو غير الحجر وإذا ما جعل السلب جزء المحمول كانت القضايا فى هذا السياق موجبة ، ولم تعد ثمة حاجة الى سلب - وكان من الممكن حمل كل من المحمولين على الموضوع بالإيجاب - ونتج عن هذا نتيجة موجبة: فمثلا كل إنسان هو لا طائر وكل إنسان هو لا فرس أنتج أن شيئا مما يوصف بأنه لا طائر هو لا فرس .

يروى السهروردى أننا إذا جعلنا الجهات والسلوب أجزاء للمحمول فى

المقدمتين استغنينا عن ضروب كثيرة . ثم يقول إن مدار هذا الشكل «هو تيقن إتصاف شيء واحد بشيئين ، ومخرجه من الشكل الأول أن هذين القولين قضيتان فيهما شيء ماوصف بكلا المحمولين ، وكل قضيتين فيهماشيء ماوصف بكلا المحمولين ، فبعض موصوفات أحد المحمولين يوصف بالآخر ، فهذان القولان هكذا حالهما » (١) .

أما عن القياسات الشرطية فيقرر السهروردى أن شرائطها تشبه شرائط القياس الحملى ، ولذلك لم يجد السهروردى داعيا لتكرار بحثها (٢) .

والآن تبين لنا أن رد القضايا الى القضية الكلية الموجبة البتاتة كان له أثر كبير على مباحث القياس ، وأنه نتج عن هذا خروج تلك المباحث فى كثير من أبحاثها عن المباحث اليونانية .

* * *

تلك هى محاولة السهروردى المنطقية ، وهى محاولة من أعمق المحاولات فى تاريخ المنطق على العموم ، لا نجد لهامثيلا لدى مفكرى الإسلام،ولا لدى مفكرى اليونان من قبلهم . فقد وضع كما رأينا مبحثا فى الحد،من المرجح أنه لم يتأثر فيه الى حد ما بمؤثرات خارجية . ثم وضع مبحثا فى القضايا حاول أن يرد فيه جميع القضايا الى القضيايا التى أسماها بالبتاتة . ولم يعترف بفائدة ما للقضية الجزئية إلا فى بعض نواحى العكس والتناقض وبعض ضروب الاقيسة، فغير بهذا كثيرا من أصول المنطق الأرسطاليسى . والسهروردى يشبه ـ إلى

(١) شرح : ص ١١٣ — ١١٤
(٢) شرح : ص ١١٤ — ١١٦

حد كبير — المناطقة الرياضيين المعاصرين فى أوربة الذين حاولوا إختصار منطق أرسطو. غير أننا يجب أن نلاحظ أن نقد السهروردى للمنطق الأرسططاليسى من ناحية، ومنطقه الجديد من ناحية أخرى لا يمثل الصوفيــة فى شىء، لأنه نقد المنطق من ناحية عقلية ووضع منطقا عقليا، بينما الصوفية لا يعترفون بأى صورة من صور الفكر العقلى، ولا ينقدون المنطق الأرســطاليسى أو أى صورة من صور التفكير من وجهة منطقية نظرية، ولـكن ينقدونه من ناحية أنه يخالف فى جوهره طريق الصوفية وهو الكشف أو الذوق.

* * *

وبهذا ينتهى بحثنا لموقف مفكرى الإسلام ـ متكلمين أو أصوليـين أو فقهاء أو صوفية أو فلاسفة ـ من المنطق الأرسططاليسى وغيره .. وسنحاول فى الصفحات القادمة أن نبين انتقال هذا المنهج إلى دائرة العلماء .

الباب الخامس

مناهج البحث لدى علماء العلوم

الكيميائية والطبيعية والرياضية فى العالم الاسلامى

الفصل الأول

انتقال العلم الى العالم الاسلامى

لسنا نحاول فى هذا الفصل تأريخ انتقال العلوم الكيميائية والطبيعية والطبية والرياضية إلى العالم الإسلامى . إننى أؤخر هذا التاريخ لبحث مستقل شامل ، أرجو أن أقوم به قريبا إن شاء الله . ومن المؤكد أن حركة انتقال التراث العلمى قبل الإسلام - وبخاصة التراث اليونانى - إلى العالم الاسلامى قد حظى بعناية جيل من جبابرة الباحثين ، وقد حاولوا توضيح هذا الانتقال .. طرقه وأساليبه ورجاله . وكان بحث لوكلير عن تاريخ الطب عند العرب مثالا يحتذى فى دقة البحث والإحاطة بالموضوع ، كما قام براون أيضا بالكتابة فى نفس الموضوع ، ثم تتابعت الأبحاث فى مختلف النطاقات ، وفى أقسام العلم الأخرى من طبيعية وكيميائية ورياضية . وبالرغم من دقة ما كتب ومعرفة الباحثين المتعددين لمصادر أبحاثهم معرفة تامة ، فان مرور السنين يكشف لنا عن وثائق جديدة تزيد البحث خصوبة وتدعو إلى الكتابة فيه مرة بل مرات أخرى .

أما نحن فى هذا الكتاب الذى بين أيدينا فاننا نؤرخ لمنهج المسلمين

الإبداعى ، ولا نتعرض لهذا الانتقال إلا فى صورة عامة ، محاولين فقط أن نستخرج منه بعض نماذج المنهج لدى بعض العلماء التطبيقيين .

لقد ذهب كثيرون من مؤرخى العلم إلى أن العلم العربى لم يبدأ إلا حين انتقل مجلس التعليم الطبى والعلمى من الاسكندرية فى عهد الخليفة الأموى عمر بن عبد العزيز إلى انطاكية ومنها إلى حران ومنها إلى مرو متخذا رحلة طويلة انتهت إلى بغداد ، ومن ثم بدأت المجامع العلمية فى بغداد حركة الترجمة من ناحية ، والبحث العلمى من ناحية أخرى. وقد استدعى خلفاء بنى العباس هؤلاء التراجمة إلى قصورهم ، وبنى المأمون بعد ذلك بيت الحكمة ، وبدأ البحث التجريبى فى مختلف العلوم .

نستطيع إذن أن نقول : إن تاريخ العلم عند العرب يبدأ بهجرة المكتبة اليونانية الاسكندرانية إلى بغداد ، ثم أعقبتها هجرة علمية أخرى من بلاد الأعاجم ـ فارس القديمة ـ تحمل إلى العالم العربى « علم إيران » . ثم هجرة ثالثة أتت من الهند والسند تحمل الكثير من آراء الهنود فى الطب والفلك والرياضيات، وسنرى فيما بعد عالما كبيرا هو البيرونى يتكلم فى كتابه «تحقيق ما للهند عن مقولة » عن علوم الهند ، وكان البيرونى ـ فيما نعلم ـ عالما ممحصا وذا منهج مقارن ، وقد قام بمقارنة كل تلك العلوم الهندية ـ التى وصل إلى معرفتها معرفة تكاد تكون تامة ، من طب وفلك ورياضيات ـ بتراث اليونان العلمى ، ثم قارن كل هذا بما عند المسلمين . ولقد وصل البيرونى إلى النتائج الخطيرة الآتية : أنه كان لدى الهنود علم جزئى كبير ، على درجة من التقدم ، لكن لا يربطه رباط علمى أو منهجى . . أبحاث متناثرة فى الطب والرياضيات والفلكيات والطبيعيات ، ولكنها خالية من الاطار المنهجى الرائع . وكان لدى اليونان ـ على العكس من هذا ـ نظرية العلم ، نظرية البرهان . فبينما

لا نجد لدى اليونان هذا العدد العديد من أبحاث الهنود فى مختلف العلوم الجزئية التى كان الهنود سادتها ، لا نجد لدى الهنود نظرية فى العلم ، فى البرهان ذى المقدمات اليقينية .. قمة التفكير اليونانى ، وسمة الحضارة اليونانية كلها .
وكان الهنود يقفون منثالين معجبين مسحورين ، حين يعرض لهم البيرونى هذه النظرية الأخيرة ، بل إنهم نسبوه إلى السحر [1] . هذه هى النتائج الخطيرة التى توصل اليها هذا العالم المنهجى ، الذى كان له أثره الكبير فى تطور العلم الاسلامى ، بمنهجه الاستقرائى الرائع كما كان له فضله العظيم فى تاريخ العلوم عامة . ولكن البيرونى لم يتنبه إلى فضله هو وفضل أسلافه من علماء التطبيق المسلمين إلى أن منهج المسلمين لم يكن هذا ولا ذاك ، فلا هم شغلوا بالعلم الجزئى فحسب كما شغل الهنود ، ولا شغلوا بالنظر ـ وآلته البرهان ـ كما شغل اليونان ، وإنما توصلوا إلى المنهج الاستقرائى التجريبى كمنهج ، وطبقوه على علوم الهنود وعلوم اليونان .

على أية حال : كانت الفكرة الشائعة عن دخول العلم أنه أتى من خارج . وذهب مؤرخو العلم الإنسانى إلى أن العرب تناولوا هذه العلوم بالأخذ أو بالتعديل أو بالنقد . وإذا كان مؤرخو العلم الأوربيين قد أنكروا فضل العرب الفلسفى ، فانهم لم يستطيعوا على الاطلاق إنكار فضلهم العلمى .. لكن على أساس أنه نتيجة لعلوم اليونان ، خاصة ونحن نعلم أن أفكار الحسن بن الهيثم عاشت فى أوربا إلى زمان ليس ببعيد عنا ، كما نعلم أن أبحاث الطوسى فى الرياضيات وتناوله لهندسة أقليدس ومصادراته ، بقيت زمنا طويلا يتناولها علماء أوربا ، كما نعلم أن كتاب ابن سينا الطبى « القانون » بقى المرجع

---

(١) البيرونى : تحقيق ص ٨ وما بعدها .

الأساسى لكليات الطب فى أوربا حتى القرن السابع عشر . وما زالت عناية الباحثين بالعلم العربى قائمة على أشدها ، يعنون بمكانته فى التراث العلمى، وقد وجه الأنظار إلى قيمة هذا العلم مؤرخ تاريخ العلم الإنسانى: الأستاذ سارتون.

ولكن ينبغى أن نلاحظ أن السبب الأساسى فى تطور العلم عند العرب، أنهم قابلوه بروح جديدة فى البحث كانت هى السبب الهام فى تطوره ودفعه دفعة قوية إلى الأمام ، ولولا هذه « الدفعة » لماعاش، ولما اعترف به مؤرخو العلم الأوربيون أدنى اعتراف .. لقد كان بيدهم المنهج الاستقرائى ، الذى اكتشفوه كما رأينا كاملا ، وقد رأينا حركة اكتشافه لدى مفكرى الاسلام. وقد انتقل هذا المنهج إلى دوائر العلماء .

نستخلص من هذا أنه حين انتقل مجلس التعليم الطبى والعلمى والفلسفى من الاسكندرية إلى بغداد ، أى حينما انتقلت مكتبة الاسكندرية المشهورة سليمة ـ كما أثبت ذلك الأستاذ ماكس مايرهوف اثباتا حاسما[1] ـ ودخلت متغلغلة شيئا فشيئا إلى بغداد ـ قلب العالم العربى حينئذ ـ وجد العلم الوافد منهجا جديدا وطريقا فى البحث لم يألفه فى عالمه القديم .. فى الاسكندرية اليونانية أو فى اليونان نفسها . وحين أتى أيضا العلم الفارسى أو العلم الهندى، وجد أمامه منطقا علميا يختلف أشد الاختلاف عن الطريقة الساذجة التى سادت أبحاث الهنود فى الرياضيات والفلكيات وغيرها . ولولا هذا المنهج لسقط العلم فى العالم الاسلامى ، وانتهى أو على الأقل توقف عند أبحاث اليونان وأبحاث الهنود والفارسيين .

---

(١) ماكس مايرهوف : من الاسكندرية إلى بغداد ص ٣٢ ـ ١٠٠ ـ التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية ـ ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى .

وهنا يقابلنا السؤال العتيد وهو : ألم يكن لليونان إذن منهج تجريبي استخدم فى أبحاثهم ؟

لاشك أنه كان لديهم نوع من هذا المنهج ، وأن الشكاك التجريبيين — وبخاصه مدرسة الأطباء منهم — طبقوه إلى حد ما ، ولكن الشكاك التجريبيون لم ينجحوا نجاحا يذكر فى العالم اليونانى . ونحن نعلم أن جالينوس قد نقلت آثاره إلى العالم الإسلامى ، واستفاد علماء المسلمين من تجاربه وأبحاثه ، وأن جالينوس تأثر بالجانب التجريبي من منهج الشكاك التجريبيين ، وأن اهم ما عنده من علم إنما يعود إلى تطبيق هذا المنهج — أو الجانب الإنشائى من مذهب الشكاك التجريبيين العلمى — فى أبحاثه . ولكن رغم هذا ، لم يندفع جالينوس فى الطريق اندفاعا كاملا .. كان منطق أرسطو يعوقه إلى حد كبير .. كان هناك علم طبى يونانى . وقد وصل هذا العلم كاملا إلى العالم العربى ، وقامت مدرسة حنين بن اسحق بنقله ، وتخصصت فيه ، واستفادت منه . وكثير من أبحاث الأطباء اليونانيين كانت تقوم على التجربة ، ولكن لم تكن هذه التجربة كاملة ، وذات أصول ، وطرق تحقيق . وأحس الأطباء المسلمون بهذا ، وسرعان ما اتجهوا وجهة أخرى حين اتخذوا قواعد منهج تجريبى نشأ فى بيئة إسلامية خالصة .

نستطيع إذن أن نقول : أنه قد وضحت لنا المسألة إلى حد كبير : علم آت من الخارج — وهذا لا ينكره منكر إطلاقا — كان لابد أن يقف حيث كان ، ولا يؤدى إلى تلك الأبحاث المليئة الناضجة التى بين أيدينا الآن . ولكن كان هناك منهج موجود فى الداخل ، التحم مع دائرة العلوم الآتية من الخارج ، وساروا سويا ، فأنتج لنا هذا المنهج حضارة جديدة .. لم تكن حضارة سحرية ، بل وصلت إلى حضارة متكاملة تسندها روح علمية جديدة لم يعرفها

العالم القديم من قبل . فاذا كان لليونان فضل فى الفلسفة ، فقد كان للعرب ، فضل فى العلم والمنهج .

* * *

ولست أريد — كما قلت من قبل — أن أعرض لتاريخ العلم عند المسلمين ، وأن أتتبع تطوره فى مختلف النطاقات .. إن هذا سيكون موضع بحث آخر ، أرجو إن شاء الله أن أوفق إلى نشره فى القريب العاجل . غير أننى أوجه أنظار القارىء إلى أعمال الباحث العظيم جورج سارتون وبالأخص فى كتابه Introduction to the History of science فقد عرض فى مواضع متعددة من هذا الكتاب الممتاز لأهمية العلم العربى فى العصور الوسطى ، وقرر أن أعظم النتائج العلمية لمدة أربعة قرون إنما كانت صادرة عن العبقرية الإسلامية . كما بين أيضا أن معظم الأبحاث العلمية الممتازة خلال هذه القرون الأربعة إنما تمت فى لغة العلم الكبرى حينئذ — وهى اللغة العربية [(١)].

لست أخوض فى تاريخ العلم العربى الآن ، ولكن حسبى أن أقول : إن العلم كان يحيا هنا فى فاعلية وحركة ، بينما لم يكن هناك فى أوربا غير أبحاث قليلة باهتة ضامرة ، ولم يزه العلم هناك حتى نقل المنهج الإسلامى التجريبى .

وانتقل إلى عرض بعض نماذج من هذا المنهج التجريبى لدى بعض المسلمين .

---

(١) George Sarton : Introduction to the History of Science .

القسم الثالث من التمهيد ، والجزء الأول . وأنظر أيضا لجورج سارتون : العلم القديم والمدنية الحديثة ترجمة الدكتور عبد الحميد صبرة ص ٧٨ ، ٧٩ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٧ ومواضع أخرى متعددة

الفصل الثانى

نماذج من المنهج التجريبى لدى بعض علماء المسلمين

تنبه الاصوليون إلى أن منهجهم الاستقرائى هو منهج العلم . وقد رأينا القرافى من قبل - وهو بصدد بحثه لمسلك الدوران فى أصول الفقه يقول : الدورانات عين التجربة ، وقد تكثر التجربة فتفيد القطع (١) . كما أن رضا الدين النيسابورى يؤكد أن « جملة كثيرة من قواعد علم الطب ، إنما ثبتت بالتجربة، وهى الدوران بعينه(٢) ».ورأينا ابن تيمية-مؤرخ المنهج الاستقرائى الإسلامى - يخوض فى التجريبيات ، ويقرر أنها طريق العلم ، وبخاصة فى الطب .

انتقل المنهج إذن من« القانون» إلى «التطبيق » ، ومارسه علماء المسلمين التجريبين . ولسنا نتتبع هنا المنهج التجريبى فى تطبيقاته المختلفة لدى علماء المسلمين فى الطبيعة والكيمياء والطب والنبات ، ولكننا نقدم بعض النماذج من تفكير عالم منهم أو عالمين .

ولعل أقدم عالم وصلت إلينا أعماله العلمية هو جابر بن حيان (من المحتمل أنه توفى بعد عام ١٦٠ هـ) . ولكن النقد الداخلى لكتابات ابن حيان يؤكد أنها كتبت فى أواخر القرن الثالث الهجرى وأوائل القرن الرابع . وسواء صح وجود جابر بن حيان أم لم يصح ، فان الأعمال الكيميائية المنسوبة إليه موجودة بين أيدينا ، وتدل دلالة واضحة على قيام علم كيميائى عربى

---

(١) القرافى : نفائس المحصول ج٢ ص ١٠٣

فى أواخر القرن الهجرى الثالث ، وأوائل القرن الرابع . فأى منهج قامت عليه مباحث الكيمياء فى هذا العصر المبكر ؟

إن الفكرة الرئيسية فى مباحث جابر بن حيان الكيميائية هى استحالة المعادن . . . تحول ماهية معدن الى ماهية معدن آخر . أو بمعنى أدق تحول طبيعة من الطبائع الى غيرها . فهل يتفق هذا مع فكرة الماهية الأرسطاليسية الثابتة كيفا ؟ حقا ان جابر بن حيان كتب كتاب « الحدود » ( ) وهو فى مجموعه أرسطاليسى ، ولكنه كتبه فقط ــ كتمرين عقلى ــ لا كتاب تطبيق . ان الطبائع عنده تتغير ، ولكى تتغير لابد أن تفقد ماهيتها الكيفية لكى تستحيل إلى ماهية أو طبيعة أخرى . ثم إننا فى الغالب لا نصل إلى معرفة الماهية ، معرفة الكيف ، بل نصل فقط إلى وزن الطبائع ، أى معرفتها كما : «الوصول إلى معرفة الطبائع ميزانها ، فمن عرف ميزانها عرف كل ما فيها وكيف تركبت» وأما كيف نعرف الكم ، فبالتجربة ، يقول: «والدربة تخرج ذلك، فمن كان دربا ، كان عالما حقا ، ومن لم يكن دربا، لم يكن عالما . وحسبك بالدربة فى جميع الصنائع » (٢) وقد لاحظ الدكتور زكى نجيب محمود ببراعة نادرة أن الدربة عند جابر بن حيان تعنى التجربة (٣) . ويقول جابر بن حيان: «إن الصانع الدرب يحذق ، وغير الدرب يعطل » (٤) ولكن الدكتور زكى نجيب محمود لم يتنبه إلى أن جابر بن حيان يستخدم أيضا لفظ التجربة . إنه

(١) مختار رسائل جابر بن حيان « نشر كراوس » ص ٩٧ — ١١٥

(٢) جابر حيان .. كتاب السبعين ، مختارات كروس ص ٤٦٤

(٣) الدكتور زكى نجيب : محمود جابر بن حيان ص ٥٧

(٤) جابر بن حيان : كتاب السبعين ص ٤٦٤

استخدمها ، كما استخدم كلمة الامتحان [١] . ويلاحظ أيضا أنه لم يرفض « شهادة الغير » كما توهم الدكتور زكى نجيب محمود فى كتابه الرائع عن جابر بن حيان .. إنه يقرر أنه سيذكر فى كتاب الخواص «ماتوصل إليه بتجربته الشخصية ، فما صح أورده ، وما بطل رفضه ، وأن ما استخرجه سيقايسه على أقوال غيره » ويقرر أن الفلاسفة وغير العلماء يتساوون فى تجربتهم فى الأشياء الخاصة ، ثم يطلب أن يقارن ماوصل إليه بتجربته بتجارب الآخرين [٢] .

وكان أمام جابر بن حيان طريقان : طريق المنطق الأرسطاليسى .. القياس والبرهان ، وطريق المتكلمين .. وهو قياس الغائب على الشاهد . وكان منهجه التجريبى يحتم أن يأخذ بالطريق الثانى ، بل وأن يستخدم نفس التعبير فيقرر ـ وهو بصدد البحث فى كيفية الاستدلال والاستنباط ـ أن تعلق شىء بآخر إنما يكون من الشاهد بالغائب على ثلاثة أوجه وهى :

ا ـ المجانسة .

ب ـ مجرى العادة .

جـ ـ الآثار .

(١) دلالة المجانسة : الأنموذج .

ويسمى جابر بن حيان دلالة المجانسة بالأنموذج ، لأنها تقوم على استدلال بأنموذج جزئى على أنموذج جزئى آخر ، أو بنماذج جزئية للتوصل إلى حكم كلى ، وهو مايقابل « الوقائع المختارة » فى المنهج الإستقرائى المعاصر . ويقول جابر ان الرجل يرى صاحبه بعضا من الشىء

---

(١) جابر بن حيان : كتاب الخواص الكبير ص ٢٣٢ (وأنظر كتاب القديم ص ٥٤٧)

(٢) نفس المصدر ٢٣٤

ليدل به على أن الكل من ذلك الشيء مشابه لهذا البعض». ويرى ابن حيان أن دلالة هذا الباب من هذا الوجه ليست دلالة ثابتة صحيحة ، أى أنه يرى أنها ليست دلالة يقينية بل ظنية أو احتمالية ، ولكنه يذكر ـ وهنا يبين مصدره الذى أخذ منه هذه الدلالة ـ أن جماعة من أهل النظر «أى المتكلمين» قد استدلوا من هذا الباب على ما فيه دلالة علية باضطرار» أى أنهم ذهبوا إلى يقينية هذه الدلالة: «أعنى أنهم أثبتوا من أجل هذا الشيء ، الذى هو الأنموذج مثلا ، وهو من جنسه ، شيئا آخر هو أكثر منه» . ولكن جابر بن حيان لا يوافق على هذا ويرى أن هذه الدلالة غير اضطرارية ولا ثابتة فى كل حال: «وذلك أن هذا الشيء الذى هو الأنموذج مثلا لا يوجب وجود شيء آخر من جنسه ، حكمه فى الجوهر والطبيعة حكمه»[1] .

تنبه جابر بن حيان إذن إلى وجود قياس الغائب على الشاهد عند المتكلمين، ونادى بتطرقه فى التجربة . غير أن المتكلمين ذهبوا إلى أن نتائج هذا القياس يقينية إذا طبق فى الإلهيات ، ولكنه ـ متوافقا مع روح منهجه التجريبى ـ لا يرى هذا ، بل يرى أن المانوية فى نقاشهم مع المتكلمين ، استخدموا قياس هؤلاء الأخيرين وقالوا : إذا كان فى العالم نور وظلمة وخير وشر وحسن وقبيح ، فانه يجب أن يكون خارج هذا العالم أيضا نور وظلمة وسائر ما ذكروا «تكون كليات لهذه» . ويرى جابر بن حيان ان هذا الإستدلال ليس بواجب ، ليس بحتمى ضرورى حتى يثبتوا أن ما فى العالم من هذه هو «أجزاء وأبعاض» ، أما قبل ذلك ، فليس يجب عنه ما أوجبوه اضطرارا ، إنه من الممكن أن يكون ما فى العالم من هذه كليات فى نفسها لا أجزاء، ولذلك لا تصح هذه الدلالة حتى نبين بالضرورة أن ما فى العالم من هذه

(١) جابر بن حيان : كتاب التصريف ص ٤١٥ وكتاب القديم ص ٥٤٣

أبعاض وأجزاء . لا يقين إذن في هذا الاستدلال حتى نصل إلى كم هذه الأبعاض ـ يقول : « ألا ترى أن الأنموذج لا يثبت عنده بعلم يقين ـ أى عنده من ذلك شيئا ـ غير ما أراه »[1] وهذا كلام ثمين فى المنهج يقرر فيه احتمالية التجربة وظنيتها ، ويبين أنه أوضح تجريبيا هذه الحقائق التى ذكرها بتطبيق موضح فى كتبه : الطب ، والأربعة الأحجار ، والتجميع ، والميدان ، والميزان . ويرى ـ وهو هنا يتناقض مع نفسه ـ أنه إذا جمعت تجاربه ودرست أسبابها « على الولاء والدوام ، خرج العلم منها وانقدح » ولعله قصد أنه قد وصل إلى الدقة فى قياس الكم ، بحيث يكون له هو وحده «العلم الاضطرارى الواجب» .

وفى اختصار ، إنه يرى أن صاحب الأنموذج لا ينبغى أن يدعى يقينية تجربته أو استدلاله حتى يكون لديه كماً « كل ما كان من ذلك الجوهر » ، ويؤكد فكرة « الكم » حين يرفض ما يذهب اليه أصحاب الأنموذج من أن الجزء والكل متضايفان « يقتضى أحدهما وجود الآخر ، إذا كان لا جزء إلا من كل ولا كل إلا من أجزاء » . وابن حيان لا ينكر مفهوم التضايف ، ولكنه يرى أنه لابد من إثبات أن هذا الشيء جزئى وبعضى ، لأنه من الممكن أن يكون هذا الشيء الذى ظنوه جزئيا ، واستدلوا به على وجود غيره من جنسه ، هو كل ما فى الوجود من هذا الشيء . أما إذا أثبتوا أن هذا الشيء الموجود جزئى واستدلوا به على وجود جزئى آخر مثله ، أو كلى هذا الشيء الذى يكون الجزئى من جنسه ، كان الاستدلال صحيحا يقينيا اضطراريا ، وإن لم يكن كذلك لم يكن صحيحا اضطراريا ، لكن ممكنا يجوز أن يكون أولا يكون . . « ليس فيه علم ثابت يقينى » ، إن هذا استدلال لا ينتهى إلى المشابهة فى الطبع ، متى وجدت ، ولا إلى ايجاب الوجود . فابن حيان اذن يأخذ بدلالة المجانسة فى إثبات قياس الشاهد على الغائب ، ولكنه لا يوافق على

---

(١) جابر بن حيان : كتاب التصريف ص ٤١٦

يقينية هذا الطريق ، اللهم إلا إذا كان مستندا على الكم . واذا كان جابر بن حيان وجد حقا فى عصر جعفر الصادق وبعده فلا بد أنه قد عاصر أبا حنيفة. ومن المدهش حقا ألا يتنبه الى أن قياس الغائب على الشاهد فى صورته الأصولية الفقهية ، كان يقرر أن دلالته ظنية . لم ينتبه جابر بن حيان الى هذا ، ولو فعل ، لعرف أن علماء أصول الفقه يذهبون تماما الى ما ذهب اليه هو .

(ب) دلالة مجرى العادة :

اكتشف متكلمو الإسلام فكرة العادة ، والعادة عندهم هى ما يتحقق فى كل المناسبات ، أو كما عبر عنها التهانوى : «العادة عبارة عما يستقر فى النفوس من الأمور المتكررة المعقولة عند الطبائع السليمة »[1]. وقد أقام أصوليو الإسلام – متكلمين وفقهاء – قياسهم على فكرة العادة ، ومؤداها أنهم اذا شاهدوا حادثة تعقبها حادثة أخرى عادة ، حكموا بأنهم اذا شاهدوا هذه الحادثة مرة أخرى فان الأخرى ستعقبها أو ستقترن بها . . ولكن بدون تحقق علاقة ضرورية بين الإثنين ، وبما هى عادة تقوم على المشاهدة وعلى التجربة . وذهب علماء أصول الفقه ، إلى أن جرى العادة هذا ليس يقينيا . وتابعهم جابر ابن حيان فأعلن احتمالية هذا المسلك ، وأما التعلق المأخوذ من جرى العادة ، فانه ليس فيه علم يقين واجب اضطرارى برهانى أصلا ، بل علم اقناعى يبلغ إلى أن يكون أحرى وأولى وأجدر لاغير[2]. ولهذا كثر استخدام الناس له وتقلبهم فيه ، إنه أحرى وأولى من الطريقين الآخرين ، وذلك «أنه

---

(١) التهانوى : كشاف حـ ٢ ص ١٤٧ .

(٢) جابر بن حيان : كتاب التصريف ص ٤١٨

القياس واستقراء النظائر واستشهادها للمطلوب عليه » ، وهنا يذكر صراحة مصطلح « الاستقراء » واستخدامه ، ويذكر أيضا مصطلح « القياس» وهو يقصد القياس الأصولى لا المنطقى بل إنه هنا يرتفع عن مفهوم القياس الأصولى - وهو يستند على حادثتين جزئيتين بينهما مسلك العادة - إلى استقراء النظائر، أى الاستقراء بمعنى الكلمة ، المستند على حوادث ووقائع جزئية مستندة على هـذا المسلك . وتنبه جابر بن حيان إلى أن هـذا الطريق الاستقرائى يقابل طريق البرهان فى احتمالية الأول ويقينية الأخير . وتنبه أيضا إلى أن قوته وضعفه « بحسب كثرة النظـائر والأمثـال المتشابهة وقلتها » حتى أن بعض المتكلمين قد ظنوا أنه قد يؤدى إلى علم « برهانى يقينى ، وذلك إذا لم يوجد فى ما يسبقه أمر واحـد مخالف لمـا يشهد بأمر من الأمور (١) » . ويؤكـد جابر بن حيان أن الحاجة ماسة إلى معرفة كيفية هـذا الاستدلال لأهميته فى الصنـاعة » أى فى عـلم الـكيمياء . ولذلك يقوم بشرحه وتبيين أضعف درجاته وأقواها .

يرى جابر بن حيان أن أضعف مايوجد من هـذا الطريق الاستدلالى هو ما لا يوجد له إلا مثال واحد ، كقولنا : إن امرأة ماستلد غلاما ، ودليلنا : من حيث أنها ولدت فى العام الاول غلاما ولم تـكن تلك المرأة ولدت إلا ولدا واحدا فقط . أما أقوى مايوجد من هذا الطريق فهو « ما كان جميع ما فى الوجود مثاله ، ولم يوجد فيما قد كان ولا فى الشاهد مخالفا له ، كقولنا : إن ليلتنا هذه ستنكشف عن يوم يتبعها ويعقبها ، ودليلنا : أننا لم نجد من قبل ليلة إلا وانـكشفت عن يوم ، فظاهر إذن ألا يكون إلا على ماوجدنا .

---

(١) نفس المصدر ص ١٤٩

هذه صورة لأضعف ما فى المسلك ولأقواه . وأما ما بينها من صور ، فقوية وضعيفة فى الاستدلال ، بحسب كثرة النظائر وقلتها .

ويؤكد جابر بن حيان أنه ليس فى هذا الإستدلال علم يقيني إضطرارى واجب ، بل هو علم ظني ، إن الناس يستخدمونه لأنهم يعلقون ويستشهدون بالشاهد على الغائب ، لما فى النفس من الظنون والحسبان ، وينبغى أن تجرى الأمور على نظام ومشابهة ومماثلة . ويجرى الناس دائما أمورهم على الظن والحسبان ، ويكاد أن يكون ذلك يقينا حتى أنهم لو حدث لهم فى يوم من الأيام حادث ، لرجوا حدوث مثل هذا الحادث بعينه فى نفس ذلك اليوم من السنة الأخرى ، فإن حدث فى ذلك اليوم بعينه من هذه السنة الاخرى مثل ذلك الحادث ، تأكد عندهم عند ذلك أن سيحدث فى السنة الثالثة ، فإن تكرر حدوثه فى سنوات لاحقة ، لم يشكوا البتة على حدوثه كل عام . ويقول جابر بن حيان : « وإذا كان هذا مقدار ما يقع فى النفس من هذا المعنى ، فما ترى يكون فيما لا يشاهد قط إلا على ذلك الوجه ، كما ذكرنا من استدلال المستدل ، بأن ليلتنا هذه ستنفرج عن يوم »[1] .

وقد تنبه الدكتور زكى نجيب محمود إلى ما فى فكر جابر بن حيان من أصالة تامة . فقرر أن هناك نقطتين تقرران أن جابراً من رجال المنهج العلمى فى العصور الحديثة : « أولاهما أشارته إلى ميل النفس البشرية إلى توقع تكرار الحادثة التى حدثت . فكأنما الاستدلال الإستقرائى مبنى على استعداد فطرى فى طبيعة الانسان » ، ويقرر الدكتور زكى نجيب محمود أننا نجد هذا

---

(١) نفس المصدر ص ٤١٩ — ٤٢٠

المبدأ نفسه لدى جون استيوارت مل. أما ثانيتهما « فهو كون درجة احتمال لتوقع يزداد كلما زاد تكرار الحوادث » ويقرر أيضا أنهـا نظرية حديثة لها تفصيلات كثيرة [١].

ويحاول جابر بن حيان أن يعطى أمثلة من استخدام هذا المنهـج عند اليونان ، ويختار جالينوس ، وهو يعلم أن جالينوس من مدرسة أرسطو ، ولكنه استخدم هذا المنهج الاستدلالى أحيانا . ولم يتنبه جابر بن حيان إلى أن جالينوس قد تأثر « بالشكاك التجريبين » فى أبحاثهم التطبيقية . على أية حال إنه يذكر أن جالينوس « مع تمكنه من العلم وتدربه فى النظر » ــ أى تمكنه من العلم المنطقى البرهانى وتمرنه بالنظر الفلسفى ــ « قد أخذ مقدمات من هذا الباب » أى مقدمات مبنية على مجرى العادة ، واعتبرها « أوائل » وتمثل بها حتى إنه قال فى كتاب البرهان : إن من المقدمات الأولية فى العقل أنه إذا كان الصيف يتبعه الخريف لا محالة فانه لم يكن إلا بعد خروج الربيع . « ويرى جابر بن حيان أن هذه المقدمة لا يمكن أن تكون صحيحة او اولية فى الذهن ، ذلك انه لابد ان تسبقها مقدمة اخرى تحقق صحتها وهى : ان الازمان لم تزل على مثل ماهى عليه ، فاذا لم يصح ذلك فانه لا يؤمن ان يكون صيف لا يعقبه خريف ، ولم يتقدمه ربيع . إن هذه المقدمة : « الزمان أزلى أبدى » تسبق فى الذهن . إذا كان الصيف يتبعه الخريف لا محالة ، فانه لم يكن إلا بعد خروج الربيع . ولكن هل مقدمة « ازلية الزمان وابديته » اولية فى الذهن عند جابر بن حيان ؟ إنه لايذكر ذلك . ومن المحتمل أن تكون [٢] .

---

(١) الدكتور زكى نجيب محمود : جابر بن حيان ص : ٧

(١) جابر بن حيان : المقالة الاولى من كتاب الخواص الكبير ص ٢٣٤ .

ويرى جابر أيضا أن منهج الاستدلال بالآثار ـ أى بآثار الغير، وهو منهج أيضا لقياس الغائب على الشاهد ـ لا يصل إلى يقين . إن جالينوس قد وقع أيضا فى خطأ يخص الاستدلالين ـ الإستدلال بمجرى العادة والإستدلال بالآثار . إنه يقرر أن « السماء غير مكونة » من « أن آباءنا وجميع القدماء لم يزالوا يرونه على مثال واحد . وقد رصده المنجمون قبل ألوف السنين فوجدوه على مثال واحد فى أعظامه وحركاته » أى أن جالينوس يرى أنه عالم الأفلاك على مثال واحد، مطرد اطراداً تاما لمشاهدتنا ولما وقع فى ملاحظتنا ، وهذا هو الإستدلال بمجرى العادة ، ثم إن الآثار التى وصلتنا من آبائنا وأجدادنا ـ أى شهادة الغير ـ تثبت أنهم رصدوا عالم الأفلاك ، وتوصلوا الى نفس النتيجة . ومن هنا جزم جالينوس بأن الأفلاك تسير على نظام واحد . واستخدمت الدهرية نفس هذا الإستدلال حتى أنهم أوجبوه «من أجل أنهم لم يروا ولم يشاهدوا رجلا إلا عن إمرأة ، وأن لا يكون يوم إلا بعقب ليلة ولا ليلة إلا بعقب يوم، دفعوا واطرحوا جميع ما شهدته البراهين بخلاف ذلك»[(1)].

وهنا نتساءل ما الذى يقصده جابر بن حيان بهذا ؟ إن العادة هى اطراد حادثة بعد أخرى ، فنحكم ظنا بوجود علاقة بينهما ، لا حكما يقينيا ولا حكم الضرورة العقلية العلية . إن علمنا قاصر عن كل الجزئيات ، والعادة تحدث ترجيحا ولا تحدث تأكيدا. ان خرق العادة ممكن ، وقد شهدت البراهين بامكان تحقيق خرق العادة .. لقد وجد رجل من غير امرأة ، كما ان من العادة أن النار تحرق .. ولكن ابراهيم ألقى فى النار ، فرأى برها ن ربه ولم يحترق . وهذا هو تفسير قوله ان الدهرية أطرحوا ما شهدت به البراهين ..

---

(١) جابر بن حيان . التصريف ص ٤٢١

براهين المعجزات، ولذلك يقول جابر بن حيان محذرا ، وإن هذا باب لا ينبغي أن يتجاوزه المعنى بهذا المذهب — بالهوينا . . إنه إنما كان يمكن أن لا يكون مولود إلا على مثال ما أدركناه وما شاهدناه ، لو كنا قد أدركنا جميع الموجودات وأحاط علمنا بها ، ولكن علمنا يقصر عن الإحاطة ، ومن الممكن أن تكون هناك موجودات يخالف حكمها فى أشياء حكم ما شاهدنا وعلمنا . إن التقصير عن إدراك جميع الموجودات لازم لكل واحد منا ، فليس لأحد أن يدعى بحق أنه ليس فى الغائب إلا مثل ما شاهد ، أو فى الماضى والمستقبل إلا مثل ما فى الآن ، إذ كان مقصرا جزئيا متناهى الشدة والاحساس . نحن لم ندرك ابتداء العلم ، ولم نر أول خلق . بل إن كثيرين من الناس لم يروا التمساح، فهل من الحق أن نعارض وجوده لعدم رؤيتنا له أو لأنه لا يوجد من أخبرهم بوجوده من الناس. وكذلك من لم يشاهدوا جذب المغناطيس للحديد ، فهل يبطل وجودها البتة من لم يشاهدها أو لم يخبره مخبر أنه شاهدها » (١)

وهنا نستخلص من مناقشة جابر بن حيان لمنهج الاستدلال بمجرى العادة أنه يرى أنه طريق احتمالى لا يصل إلى يقين ، وقد لاحظ الدكتور زكى نجيب محمود بحق أن جابر بن حيان سبق رجال المنهج العلمى فى العصور الحديثة الذين أوشكوا أن يكونوا على اجماع منذ «دافيد هيوم» فى هذا ، فالعلم فى عصورنا الحديثة احتمالى النتائج مادام يقوم على منهج استقرائى، وإن رجال المنطق يصطلحون على تسمية هذه المشكلة بمشكلة الاستقراء ، وهى : كيف نوفق بين أن يكون منهج العلم استقرائيا ، وأن تكون قضاياه مقبولة الصدق ؟ غير أننى

(١) جابر بن حيان . التصريف ص ٤٧ ، ٤٢٤

أضيف إلى ماذكره الدكتور زكى نجيب محمود[1] أن جابر بن حيان أو مؤلف الرسائل المنسوبة إليه كان يرمى ـ بجانب نقده ليقينية هذا الاستدلال ـ إلى إنكار العلية الأرسطاليسية ، وهذا هو أساس نقده ، ثم قبل منهج الاستدلال بمجرى العادة كطريق ظنى . ولكن حتى هـذا الطريق لايمكن أن يكون مطردا اطرادا عاما ، بل إن اطراده سواء أكان يقينيا ـ أو احتماليا ـ يمكن خرقه إذا تدخلت براهين معينة ، ولم تكن هذه البراهين عنده براهين منطقية ، بل هى التدخل الإلهى لتحقيق المعجزات .

(ج) الاستدلال بالآثار :

لم يصل لنا كلام جابر بن حيان عن دلالة الآثار فى موضعه من كتابه، التصريف. وقد لاحظ بول كراوس أن المخطوط مخروق فى آخره. ونستنتج من هذا أن الجزء الخاص بدلالة الآثار قد سقط فى آخر المخطوط . غير أننا من الممكن أن نقوم بتركيب لهـذا الاستدلال عنده من مواضع متعـددة فى كتبه .

إن مايقصده جابر بن حيان بالآثار ـ هو الدليل النقلى أو شهـادة الغير أو السماع ، أو الرواية . أما شهادة الغير ، فهى شهادة ظنية قد تقبل وقد لاتقبل . وكذلك أنكر من قبل على جالينوس استناده على أقوال الأجداد والآباء ، وعلى أقوال المنجمين من قبل إن السماء أو الكواكب على وتيرة واحدة ، مطردة اطرادا عاما . كما أنكر نفس الأمر على الدهرية فى قولها

---

(١) الدكتور زكى نجيب محمود : جابر بن حيان ص ٧٠

إن الانسان لم يتولد الا عن امرأة . ولكن هل يعمم جابر بن حيان شكه فى يقينية الآثار ؟

لكى يتضح لنا فكر جابر بن حيان عن الآثار ، ينبغى أن نبحث فكرته عن اليقين عامة . يرى جابر بن حيان أن هناك أوائل وثوانى فى العقل : أما الأوائل فلا يشك فى شىء منها ، ولا يطالب عليها برهنة ولا دليل، أما الثوانى فتستوفى من الأول بدلالته (١) . ولكن كيف نتوصل إلى هذه الأوائل ، هل نتوصل اليها بحدس مطلق معصوم عن الخطأ ؟ هل نرى الأشياء بالعيان رؤية مباشرة ؟ إن جابر بن حيان يذكر الحدس ، وأن الحدس يخرج المبادىء (٢) . ولكن ماالذى يضمن لنا صحة هذه الحدوس ويقينيتها . إن من الصعوبة بمكان أن نقول أن جابراً بن حيان قد توصل إلى وجود هذه الحدوس لكل انسان : «وإذا انكشفت الشكوك لم يبق فى النفوس والعقول من المطالبات شىء البتة . وهذا لايكون الا بالعيان البتة ، واقامة البرهان الذى لاينتحل للكل ، واقامة البرهان لايكون الا بالعيان ، وذلك ليس فعل أحد من الناس ، لكنه من أفعال الأنبياء » . فالحدوس إذن هى عيان ، والعيان يقيم البرهان ، أى الدليل على صدقه . والعيان عيان الأنبياء وخلفائهم من أئمة أهل البيت .. هؤلاء هم أصحاب الأوائل ، أصحاب العيان والحدوس ، وهم حملة الآثار . فالآثار طريق لليقين إذا ما أتت عن طريق عترة رسول الله وجابر بن حيان هنا إسماعيلى ، لاجرم بعد ذلك أن ينسب كتبه وكيمياءه

---

(١) جابر حيان . الخواص ص ٣٢٢

(٢) جابر بن حيان : المقالة الأولى من كتاب الخواص ٣٢٤

لولاه جعفر الصادق إمام الأئمة ، وصاحب العيان عند الشيعة ، والعلم اللدنى المعصوم من الخطأ ، إنه هو وأولاده أصحاب الآثار اليقينية .

وبعد : فهذا عالم قد أخذت عليه تجاربه العلمية كل مأخذ ، فتابع فى أبحاثه المنهج التجريبى ، وتبين له كثيرا من حقائق هذا المنهج ، وكان خطؤه الوحيد أنه وقع فى إسماعيلية غنوصية ، ولكنها لم تتمكن من إطفاء عظمة المنهج لديه ، هذا المنهج الذى تأثر فيه بمتكلمى الإسلام من أهل السنة .

أما النموذج الثانى من نماذج أخذ علماء المسلمين بالمنهج الاستقرائى فهو نموذج الحسن بن الهيثم (المتوفى عام ٤١١ هـ = ١٠٢٠ م) . وقد كان الحسن بن الهيثم اكبر عالم رياضى وطبيعى فى العصور الوسطى ، ومازال لآرائه ونظرياته فى الرياضة وفى البصريات مكانها حتى الآن ، وقد كان الفضل الأكبر فى ابراز معالم نظريات ابن الهيثم وآرائه — وبخاصة بحوثه وكشوفه النظرية — لعالم عربى مصرى هو الاستاذ مصطفى نظيف . وقد بين الأستاذ مصطفى نظيف أصالة هذا العالم العظيم فى نظرياته وآرائه ، بحيث يقرر فى مقدمة كتابه أنه ينبغى أن تستبدل أسماء روجر بيكون ، ووروليكوس وليناردودفنشى ودلايورتا وكبلر باسم الحسن بن الهيثم [1] . وإننى لا أعرض فى هذا الكتاب لتاريخ النظريات والآراء العلمية عند المسلمين ، وانما أتكلم فقط عن المنهج . وسأحاول أن أعرض لمنهج الحسن بن الهيثم .. هل تابع المنهج القياسى الأرسطاليسى ، أم خرج عليه . وقد عرض الأستاذ مصطفى نظيف فى عبقرية نادرة لمنهج الحسن بن الهيثم فى الفصل الأول من

---

(١) الأستاذ مصطفى نظيف . الحسن بن الهيثم وبحوثه كشوفه النظرية — الجزء الأول — المقدمة ص ح

«الباب الأول من كتابه، وتوصل الى نتائج نادرة خلال دراسته لكتاب «المناظر» لا بن الهيثم دراسة علمية نافذة.

وينبغي أن نلاحظ أن الأستاذ مصطفى نظيف قد تتبع بمنهج تاريخى سليم نظريات اليونان فى علم الضوء منذ فيثاغورس حتى نهاية العهد الهلينى وتبين له أنها آراء متناثرة ولا تقوم على أساس علمى، فلما ظهر العهد الهلينستى — عهد مدرسة الاسكندرية — رأينا أبحاثاً علمية قائمة على اساس منهجى عند إقليدس وبطليموس، وقد كتب كل منهما كتابا فى المناظر [1]. ووصل التراث اليونانى كله إلى العالم الإسلامى — كما نعلم — وتناولته يد الحسن بن الهيثم، وسرعان ما أخذ علم الضوء وجهة جديدة، دفعت به إلى الامام، وأوصلته إلى درجة كبرى من التقدم. وقد كان الفضل الأكبر فى هذا إلى «المنهج» الذى اتخذه الحسن بن الهيثم. فما هو هذا المنهج ؟.

إن الإجابة الحاسمة على هذا التساؤل: أن ابن الهيثم استخدم المنهج الإستقرائى، يقول هو بصدد بحث كيفية الإبصار: نبتدىء فى البحث باستقراء الموجودات، وتصفح أحوال المبصرات، وتمييز خواص الجزئيات، ونلتقط باستقراء ما يخص البصر فى حال الإبصار، وما هو مطرد لا يتغير، وظاهر لا يشتبه من كيفية الإحساس. ثم نترقى فى البحث والمقاييس على التدريج والترتيب، مع انتقاد المقدمات، والتحفظ فى النتائج. ونجعل غرضنا فى جميع مانستقريه ونتصفحه استعمال العدل لا اتباع الهوى، ونتحرى فى سائر مانميزه وننتقده طلب الحق لا الميل مع الآراء، فلعلنا ننتهى بهذا الطريق إلى الحق الذى به يثلج الصدر، ونصل بالتدريج والتلطف إلى الغاية التى

---

(١) نفس المصدر السابق ص ٥١ — ٧٧

عندها يقع اليقين ، ونظفر مع النقد والتحفظ بالحقيقة التى يزول معها الخلاف ويتحسم بها مواد الشبهات . ويعلق الأستاذ مصطفى نظيف على هذا بان ابن الهيثم جمع فى هذا القول بين الإستقراء والقياس ، وقدم فيه الأستقراء على القياس ، وحدد فيه الشرط الأساسى فى البحث العلمى الحديث ، وهو أن يكون غرض الباحث طلب الحقيقة بدون تأثر برأى أو عاطفة سابقة . كما أنه بين أيضا — فى براعة نادرة وفى ايجاز رائع — أن الحقيقة العلمية غير ثابتة بل يعتريها التبديل والتغيير ، ولذلك يقرر بأنه يأمل أن يصل اليها . ويرى الأستاذ مصطفى نظيف أن ابن الهيثم فاق فرنسيس بيكون أصالة وقدرة فى فهم المنهج [١] . وكان على هذا العالم الذى استخدم المنهج الإستقرائى أن يلجأ إلى القيام بالتجارب ، وقد أسمى التجربة بالاعتبار ، وأسمى من يقوم بالتجربة بالمعتبر ، وأطلق على الاثبات بالتجربة « الإثبات بالاعتبار » مقابلا للاثبات بالقياس البرهانى . بل إنه ذهب إلى أبعد من هذا — فيما يقول الأستاذ نظيف — إنه لا يعتمد على الاعتبار فى إثبات القواعد أو القوانين الأساسية فحسب ، بل يعتمد عليه أيضا فى إثبات النتائج التى تستنبط بالقياس بعد ذلك من تلك القواعد أو القوانين . والأمثلة على ذلك كثيرة قد وردت فى مناسباتها فى مواضع مختلفة من كتابه المناظر [٢] » .

وكما استخدم ابن الهيثم الإستقراء ، فقد استخدم التمثيل فى مواضع كثيرة من كتبه ، كما استخدم الإستنباط الرياضى .

وأما مصدر ابن الهيثم فى منهجه سواء أكان استقراءاً أم تمثيلا ، فهو

---

(١) نفس المصدر السابق ص ٢٩ — ٣٧

(٢) نفس المصدر السابق ٣٢٤

منهج المتكلمين والأصوليين ، تكون قبله ، ونضج لديهم في صورته الكاملة ، ثم انتقل إليه وإلى غيره من علماء المسلمين .

* * *

أما بعد : فقد قسم أندريه لالاند مؤرخ المنهج التجريبي علم المناهج العامة[1] إلى : المنهج الاستنباطي ، والمنهج الاستقرائي ، والمنهج التكويني أو الاستردادي ، والمنهج الجدلي . وقد كان المنهج الثاني ـ المنهج الاستقرائي ـ طريق الحضارة الأوربية الحديثة وسمها ومبدعها ، سار عليه علماؤها ومفكروها فأنتجوا لنا الحياة الحديثة . وقد توصل المسلمون قبل أوربا بقرون طوال إلى كل عناصره . أما المنهج الاستنباطي فقد عرفوه أيضا . عرفوه باسم المنهج القياسي ، وهاجموه ، ورأوا أنه عقيم لا يصل إلى علم نافع .

أما إذا انتقلنا إلى المنهج الثالث وهو الاستردادي ، فاننا نرى المسلمين قد أقاموه على أسس علمية دقيقة ، فيما يعرف بعلم مصطلح الحديث . وطرق تحقيق الحديث رواية ودراية هي هي منهج البحث التاريخي الحديث كما عرفه فلنج وسينيوبوس ولانجلو . وقد توصل المسلمون إلى كل ما توصل إليه علماء مناهج البحث التاريخي من نقد النصوص الداخلي والخارجي ، كما عرفوا طرق التحليل والتركيب التاريخية ، وفحص الوثائق ، ومنهج المقارنة والتقسيم والتصنيف ، كما أن دراسة طرق التحقيق التاريخي عند كثيرين من علماء الطبقات ـ وبخاصة التاج السبكي وابن خلدون والسخاوي ـ سيوضح هذا

---

(١) نفس المصدر السابق ص ٤٤

أيضا توضيحا أكيداً . ولم يكن ابن خلدون ـ كما تصور الباحثون ـ عالم اجتماع ، وإنما هو عالم منهج تاريخى ، استخدم المنهج الاستقرائى فى براعة نادرة ـ لتفسير الظواهر العرضية التى قابلها ، تفسيرا يستند على التحليل والتركيب ومستخدما قياس الغائب على الشاهد من ناحية ، واستقراء الحوادث العارضة فى المشاهدة ، للتوصل إلى أحكام عامة . فكان عمله الباهر فى نطاق التاريخ يساوى تماما عمل فقهاء الأشاعرة وعلماء أصول الفقه والدين منهم فى الفقه والكلام . وما زالت دراسة هذا المنهج على طريق علمى صحيح دراسة بكراً فى العالم الإسلامى .

وإذا انتقلنا إلى المنهج الرابع ـ وهو المنهج الجدلى ، وجدنا أصوله أيضا فى كتب آداب البحث والمناظرة والجدل ، منهجا كاملا يشبه المنهج الجدلى الحديث ـ كما يطبق فى أعظم المجامع والأكاديميات العلمية . وما زال هذا المنهج مبثوثا فى الكتب التى طال عليها الزمن ، وهى منسية مطوية .

وبحسبى اليوم أن وجهت أنظار باحثى العرب إلى أهمية دراسة هذين المنهجين الأخيرين دراسة علمية منهجية .

النتائج العامة للبحث

أى مشكلة من مشاكل الفلسفة أو الحياة بالمعنى الواسع أدق من المشكلة التى عرضناها آنفا .. مشكلة العقل الإنسانى فى أمتين من الأمم ، الأمة اليونانية والأمة الإسلامية ؟! كيف يسير العقل فى كل منهما وكيف تنتظم أحكامه ؟ وأى الدرج يرقاها ليصل إلى الحقيقة فى كافة العلوم والمعارف ؟ هل تتوافق تلك الأحكام العقلية المنطقية فى تينك الأمتين ، أم أن لكل أمة شرعا ومنهاجا ؟

وضع أرسطو « فيلسوف اليونان » قوانين عامة للفكر الإنسانى تعصمه من الزلل فى التفكير . واعتبر اليونان من بعده ـ فيما خلا الرواقية ، وهى لا تمثل التفكير اليونانى فى شىء ـ تلك القوانين قوانين العقل الانسانى من حيث هى ، لا قوانين عقلية لفريق دون فريق ولأمة دون أمة . وانتقل هذا المنطق الأرسطاليسى ومعه بعض العناصر غير الأرسطاليسية إلى العالم الاسلامى منذ فجره . فسرعان ما عرض المسلمون للمشكلة التى عرض لها الأوربيون المحدثون ، وهى : عمومية هذا المنطق وكليته . . هل هو قانون عام يجب التسليم به ، أم نستطيع أن نجد فى أسسه وعناصره من الضعف والأخطاء ما يخرجه عن أن يكون قانونا كليا تتفق عليه الأنظار ؟.. رأينا نحن أن معظم مفكرى الاسلام على اختلاف نزعاتهم وتباين أغراضهم لم يقبلوا المنطق الأرسطاليسى ـ كل من وجهة نظره الخاصة . ثم وضع كل فريق من هؤلاء المفكرين عناصر منطقية مبتكرة يمكن أن نعتبرها مذاهب منطقية كاملة . كنا إذن أمام حركتين : حركة هدم وحركة بناء ، ولهاتين الحركتين علل ودوافع قد عرضنا لها من قبل . ولكن علينا الآن أن نستعيدها

فى إيجاز لكى نصل إلى نتيجتين من أهم النتائج هما : أى حركة من حركات هدم المنطق المختلفة التى ذكرناها تمثل الروح الإسلامية الحقة، وأى حركة من الحركات الإنشائية تكون المنهج الاسلامى الصحيح ؟

أول فريق من مفكرى الاسلام تكلمنا عن موقفه من المنطق الأرسطاليسى هو فريق الأصوليين — أى علماء أصول الفقه وعلماء أصول الدين .

أما علماء أصول الفقه ، فقد علل أكبر ممثليهم — وهو الشافعى — السبب الحقيقى لنقد المسلمين لمنطق أرسطو بأن هذا المنطق يقوم — كما قلنا — على خصائص اللغة اليونانية ، ولغة اليونان مخالفة للغة المسلمين ، فلما طبق المنطق اليونانى على الأبحاث الاسلامية أدى هذا التطبيق إلى متناقضات عدة . هل هذا الحكم الذى يضعه الشافعى يقوم على معرفة الشافعى لخصائص اللغتين العربية واليونانية ؟ أو بمعنى آخر : هل كان الشافعى يعرف اليونانية ، أم أن الفكرة نشأت لديه حين حاول تطبيق المنطق الأرسطاليسى على مسائل المسلمين فأدى ذلك إلى التناقض ؟ قد رأينا من قبل ما ورد فى روايات بعض المؤرخين من أن الشافعى كان يعرف اليونانية ، وفكرة إتصال المنطق الأرسطاليسى باللغة اليونانية وقيامه على خصائصها ومخالفة هذا للمنطق الاسلامى ، يرددها علماء اللغة كأبى سعيد السيرفى ، كما يرددها الفقهاء .

أما علماء أصول الدين (المتكلمون) فقلنا إن العلة فى عدم قبولهم للمنطق الأرسطاليسى أنهم لم يقبلوا الميتافيزيقا الأرسطاليسية ، لأنها مخالفة لإلهيات المسلمين . وهذا المنطق الأرسطاليسى وثيق الصلة بالميتافيزيقا

وكثير من أصوله تتصل بأصولها ، ولهـذا رفضه المتكلمون . وهذه فـكرة في الحقيقة من أدق الفكر التي وصل إليها المسلمون ، وهي كافية لهدم المنطق الارسطاليسي من وجهة نظر إسلامية .

الفريق الثالث من مفكري الاسلام الذين نقدوا المنطق الأرسطـاليسي هم الفقهاء ، وأهم ممثلي هذا الفريق هو ابن تيمية . وقد ذكر ابن تيمية العلتين اللتين ذكرهما الأصوليون والمتكلمون من قبل وتوسع فيهما ، ثم أضاف إليهما الأسباب الآتية : أولا — المنطق الارسطاليسي يقيد الفطرة الاسلامية بقوانين صناعية متكلفة في الحد والاستدلال . ثانيا — اتجاه الاسلام إلى الوفاء بالحاجة الانسانية المتغيرة ، بينما المنطق الأرسطاليسي يعتبر قوانينه كلية وثابتة . ثالثا — عدم اشتغال الصحابة والأئمة بهذا المنطق الأرسطاليسي مع توصلهما إلى كل نواحي العلم . وابن تيمية يردد هنا قول ابن الصلاح في تحريم منطق أرسطو .

أما الفريق الرابـع الذي بحثنا نقده لطرق المعرفة التي تستند إلى النظر — أي الصوفية ، فلا نستطيع أن ندخل نقدهم في الاتجاهات التي تمثـل نقد علماء المسلمين للمنطق الأرسطاليسي ، لأن الصوفية أنـكرت العقل كأداة ، ولا يقبل علماء المسلمون أو متفلسفتهم عقائد الصوفية ولا طريق المعرفة لديهم ، ويرون أنها تجربة ذاتية لا تصلح قاعدة أو منهجا للحياة ، وهذا ما يفسر لنا النزاع الذي حدث منذ القرن الثاني الهجري بين الصوفية والفقهاء ، وبين الصوفية والمتكلمين ، والذي اشتد في بعض العصور بعد ذلك اشتداد كبيرا .

أما الفريق الخامس فهم العلماء الذين لم يقبلوا منطق أرسطو لانه طريق نظري يختلف تماما عن الروح أبحاثهم التجريبية .

لدينا إذن أسباب او علل فسر بها مفكرو الاسلام اسباب اتجاههم فى نقد المنطق الارسطاليسى . . هذا الاتجاه الذى ساد الدراسات الاسلامية إلى نهاية القرن الخامس، أى إلى نهاية العصر الذهبي للعقل الاسلامى الخالص : ولكن هل نستطيع ان تعتبر هذه الاسباب التى ذكرت جوهر هذا الاتجاه ؟ فى الواقع لا ، إنهـا تشير إليه فقط إشارة عامة ولـكنها لا تحدده تحديداً دقيقا . أما العلة الحقيقية لنقد المسلمين للمنطق الارسطاليسى فلا نستطيع أن أن نتبينها من الجانب الهدمى من نقد المسلمين للمنطق الارسطاليسى أو اليونانى على العموم ، بل من الجانب الانشائى لنقد المسلمين. وقد راينا ان هذا الجانب الانشائى هو المنهج التجريبى او الاستقرائى ــ وقد وصل المسلمون الى وضع عناصر هذا المنهج الاستقرائى الذى يقوم على التجـربة ، وتنظمه قوانين الاستقراء ــ وهذا المنهج الاستقرائى هو المعبر عن روح الاسلام، والإسلام فى آخر تحليل ــ هو تناسق بين النظر العمل .. يقيم نظرية فلسفية فى الوجود ولكنه يرسم ايضا طريقا للحياة العملية .

فالعلة الحقيقية لنقد المسلمين للمنطق الإرسطاليسى أن هـذا المنطق يقوم على المنهـج القيـاسى la méthode deductive لأن هذا المنهـج هـو روح الحضارة اليونانية القـائمة على النظر الفلسفى والفكرى . ولم تترك الحضارة اليونانية للتجربة مكانا فى هذا المنهـج ، وهى إحدى ركائز الاسلام الكبرى .

وبواسطة هذا المنهـج الاسلامى الاستقرائى نستطيع ان نفسر عداوة الاسلام للفلسفة . لأنه إذا عرفنا ان الاسلام كان يتطلب المنهـج الاستقرائى التجريبي وينكر اشد الانكار المنهج البرهانى القياسى، استطعنا ان نفسر بسهولة عدم

نجاح الفلسفة ـ وهى القائمة على هذا المنهج ـ فى الاسلام، واعتبار مايدعونهم « فلاسفة الاسلام » أو الشراح الأرسطاليسيين ـ كالكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد وغيرهم ـ مجرد امتداد للروح الهلينية فى العالم الإسلامى.

يقول ابن تيمية : « وكان يعقوب بن اسحاق الكندى فيلسوف الاسلام فى وقته، أعنى الفيلسوف الذى فى الاسلام ـ وإلا فليس للاسلام فلاسفة ـ كما قالوا لبعض القضاة الذين كانوا فى زمان ابن سينا : من فلاسفة الاسلام ؟ فقال : ليس للاسلام فلاسفة [1].

وبواسطة هذا المنهج الاسلامى الاستقرائى نستطيع أن نفسر سر هجوم علماء المسلمين على الغزالى فى محاولته مزج المنطق الأرسطاليسى بعلوم المسلمين. فقد قام الغزالى بعملية المزج هذه فى مطلع حياته العلمية فيما يرجح بدون أن يتبين له التناقض التام بين روح الاسلام والروح اليونانية التى أملت هذا المنطق. وقد توصل فى آخر حياته إلى المتناقضات التى تحدث عن هذا المزج، فهدم فكرته الأولى عنه. ولكنه فى الوقت عينه انتقل إلى طريق آخر من طرق المعرفة، وهو التجربة الباطنية أو الكشف الصوفى.

وهذا المنهج الاسلامى الاستقرائى يفسر لنا أيضا أخذ بعض مفكرى الاسلام المتأخرين لبعض العناصر الرواقية، بعد أن قام الغزالى بعملية المزج، لأن المنطق الرواقى أولا ليس منطقيا ميتافيزيقيا ولا يتصل بالهيات يونانية كما يتصل منطق أرسطو بالهياته المخالفة لعقائد المسلمين. ولذلك نرى كثيرا من المفكرين المتأخرين وخاصة شراح السلم يتكلمون عن تحريم المنطق الفلسفى

---

(١) السيوطى . صون . ص ٢٨٨

المزوج بالعقائد الفاسدة، أما المنطق غير الممزوج ، فلا مانع من الاشتغال به. ولا يبحث المتأخرون فى بعض المباحث الميتافيزيقية المنطقية كالمقولات ، ولا يبحثون فى البرهان إلا عرضا .

وثانى خصائص هذا المنطق أنه منطق لغوى يستند على خصائص اللغة . ومع أن منطق الرواقيين يستند على خصائص اللغة اليونانية كالمنطق الارسططاليسى — وفى هذا ما يجعله مخالفا للمنطق الاسلامى — إلا أنه من المرجح أن فكرة اتصال المنطق باللغة فكرة صادفت هوى فى نفوس المتأخرين، خاصة وأنهم رأوا أن المتقدمين ينقدون المنطق اليونانى على العموم لقيامه على خصائص اللغة اليونانية . ولذلك نرى كثيرين منهم يثيرون أبحاثا لغوية طويلة تتصل فى فكرتها العامة بالرواقية ، وأخذوا يبدعون أقساما جديدة فى مباحث الألفاظ ، ثم تكلموا عن الحدود اللفظية كلاما طويلا .

وثالث خصائص هذا المنطق الرواقى أنه منطق إسمى ينكر وجود الكليات ، ولا يعترف إلا بالجزئيات .. فهو إذن منطق لا يعترف إلا بالحس، وينكر المعرفة العقلية الكلية . فهذه الخصائص تقترب إلى حد ما من بعض خصائص المنطق الاسلامى ، فالمنطق الاسلامى الاستقرائى يفسر لنا كل هذه الظواهر التى تكلمنا عنها . والنتيجة الأولى إذن التى نستطيع أن نصل اليها من هذا البحث هو أن مفكرى الاسلام الممثلين لروح الاسلام لم يقبلوا المنطق الأرسططاليسى، لأنه يقوم على المنهج القياسى، ولا يعترف بالمنهج الاستقرائى أو التجريبى. والنتيجة الثانية ، أن المسلمين وضعوا هذا المنهج بجميع عناصره، ولقد كانت اسبانيا هى المعبر الذى انتقل خلاله العلم الاسلامى إلى أوربا .

يقول مفكر الهند المعاصر المرحوم محمد إقبال « إن Duhring يقول إن

آراء روجر بيكون عن العالم أصدق وأوضح من آراء سلفه . ومن أين إستمد روجر بيكون دراسته العلمية ؟ . . من الجامعات الإسلامية فى الأندلس [١] » .

ويقرر الأستاذ Briffault فى كتابه Making of Humanity أن روجر بيكون درس العلم العربى دراسة عميقة ، وأنه لا ينسب له ولا لسميه الآخر أى فضل فى إكتشاف المنهج التجريبي فى أوروبا . ولم يكن روجر بيكون فى الحقيقة إلا واحدا من رسل العلم والمنهج الإسلامى إلى أوربة المسيحية . ولم يكف بيكون عن القول بأن معرفة العرب وعلمهم هما الطريق الوحيد للمعرفة الحقة لمعاصريه .

ثم يذكر بعد ذلك أن مناقشات عدة تقوم حول واضعى المنهج التجريبي ، وأن هذه المناقشات تعود فى آخر الأمر إلى تصوير فاسد محرف لمصادر الحضارة الأوربية . أما مصدر الحضارة الأوروبية الحق فهو منهج العرب التجريبي ، وقد « انتشر منهج العرب التجريبي فى عصر بيكون وتعلمه الناس فى أوروبا ، يحدوهم إلى هذا رغبة ملحة » [٢] .

ثم يذكر أنه ليست هناك وجهة نظر من وجهات العلم الأوربى لم يكن للثقافة الإسلامية تأثير أساسى عليها . ولكن أهم أثر للثقافة الاسلامية فى العلم الأوربى هو تأثيرها فى « العلم الطبيعى والروح العلمى : «وهما القوتان

---

(1) Mohammed Iqbal : The Reconstruction of Religions Thought in Islam. p. 123

(2) Briffault : Making of Humanity. p. 292

المميزتان للعلم الحديث والمصدران الساميان لازدهاره [1] . ويقرر فى حسم وإصرار :

« إن مايدين به علمنا لعلم العرب ليس هو ما قدموه لنا من اكتشافهم لنظريات مبتكرة غير ساكنة . إن العلم يدين للثقافة العربية بأكثر من هذا .. إنه يدين لها بوجوده. وقد كان العالم - كما رأينا - عالم ما قبل العلم. إن علم النجوم ورياضيات اليونان كانت عناصر أجنبية لم تجد لها مكانا ملائما فى الثقافة اليونانية. قد أبدع اليونان المذاهب وعمموا الأحكام. ولكن طرق البحث وجمع المعرفة الوضعية وتركيزها ، ومناهج العلم الدقيقة والملاحظة المفصلة العميقة ، والبحث التجريبي كانت كلها غريبة عن المزاج اليونانى ...إن ماندعوه بالعلم ظهر فى أوروبا كنتيجة لروح جديد فى البحث ولطرق جديدة فى الاستقصاء . . . طريق التجربة والملاحظة والقياس Mesurement ، ولتطور الرياضيات فى صورة لم يعرفها اليونان ، وهذه الروح وتلك المناهج أدخلها العرب إلى العالم الأوربى [2] .

المسلمون إذن هم مصدر هذه الحضارة الأوربية القائمة على المنهج التجريبى .

* * *

وأننا لنعلم أن فرنسيس بيكون قام بعد ذلك يشرح هذا المنهج ، ثم بحث فيه جون ستيوارت مل محتذيا حذو العرب ، آخذا بكل ما توصلوا إليه ، مردداً عباراتهم وأمثلتهم .

---

(١) Ibid : p. 160

(٢) Ibid p. 196

وقد خطا المنهج التجريبي بعد بيكون ومل خطوات مختلفة ومتعددة فى عهدنا الحاضر ، واتخـذ صوراً أخرى على أيدى الأوربيين . ولكن المسلمين هم أول من تنبه – فى تاريخ رواد الفكر الإنسانى – إلى جوهره واتخذوه أساساً لحضارتهم . . وبهذا كانوا أساتذة الحضارة الأوربيـة الحديثة الأولين .

« تم الكتاب بحمـد الله »

قائمة المراجع

١ — المراجع العربية

مراجع عامة :

الشهرستانى ـ الملل والنحل (طبعة القاهرة سنة ٢٤٧ هـ) .
ابن حزم ـ الفصل فى الملل والنحل (طبعة القاهرة سنة ١٣٤٧ م) .
ابن النديم ـ الفهرست (طبعة ليبزج سنة سنة ١٨٨٢ م) .
صاعد ـ طبقات الأمم (طبعة القاهرة بدون تاريخ) .
القفطى ـ إخبار الحكماء بأخبار الحكماء (طبعة ليبسك سنة ١٩٣٠) .
ابن أبى أصيبعة ـ عيون الأنباء فى طبقات الأطباء (طبعة القاهرة سنة ١٨٨٢) جزآن
البيهقى ـ تتمة صيوان الحكمة (طبعة لاهور) .
الشهرزورى ـ روضة الأفراح ونزهة الأرواح (نسخة مصورة خطها واضح جدا فى مكتبة جامعة القاهرة) ويتشابه هذا الكتاب مع كتاب البيهقى إلى حد كبير .
المبشر بن فاتك ـ مختار الحكم ، ومحاسن الكلم: (نشرة الدكتور عبدالرحمن بدوى

ولهذه الكتب السابقة قيمة كبيرة فى معرفة تاريخ علم المسلمين بعلوم اليونان ومنها المنطق ، ومع أن فيها بعض الخلط والاضطراب ، فانها تبين لنا على أى صورة عرف المسلمون علوم اليونان ، وتحتوى على معلومات قيمة ـ قد لا نجدها فى غيرها من المراجع ـ عن تاريخ العلم اليونانى .

مراجع الباب الأول :

أرسطو ـ منطق أرسطو فى ثلاثة أجزاء . قام الدكتور عبدالرحمن بدوى بنشر الترجمات العربية القديمة للاورجانون فى نشرة علمية رائعة .

الخوارزمى ـ مفاتيح العلوم (القاهرة سنة ١٣٤٢) ويحتوى على معلومات قيمة عن المنطق وتاريخه وآراء العلماء فيه .

التهانوى ـ كشاف اصطلاحات الفنون (طبع كلكتا) فى جزئين كبيرين . ولهـذا الكتاب قيمـة كبيرة جداً فى شـرح المصطلحـات المختلفة التى عرفت فى العالم الإسلامى ، وقد توصلت إلى معلومات قيمة عن المنطق فى ثنايا بحثى لهذا الكتاب .

طاش كبرى زاده ـ مفتاح السعادة ومصباح دار السيادة .

وهو كتاب لا بأس به ويتضمن معلومات هامة عن العلوم التى عرفها المسلمون ـ إسلامية كانت أو يونانية ، وعن نشأة هذه العلوم وتطورها . ولطاش كبرى زاده منهج نقدى .

حاجى خليفة ـ كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون (طبعة ليبسنك سنة ١٨٣٥ ـ ١٨٥٨ ـ والقاهرة سنة ١٢٧٣ هـ) وفى مقدمة هذا الكتب تاريخ مختصر لعلوم المسلمين .

حسن صديق خان ـ أبجد العلوم (طبع الهند) . وهو كتاب متأخر ولكن يقدم لنا معلومات هامة عن العلوم الإسلامية .

القاضى عبد النبى عبد الرسول الأحمد نكرى ـ دستور العلماء (فى ثلاثة أجزاء طبع حيدر آباد) ويتكلم هذا الكتاب عن المصطلحات المعروفة فى العلوم التى عرفها المسلمون ـ وهو كتاب لا بأس به .

فخر الدين الرازى ـ المباحث المشرقية (طبع حيدر آباد) جزءان ـ وفى

الجزء الأول بعض المباحث المنطقية القليلة . اهمية هذا الكتاب فى أنه متأثر إلى حد ما بالرواقية .

الفارابى : الجمع بين رأيى الحكيمين ، طبع بمطبعة السعادة بمصر)

الفارابى : تحصيل السعادة (طبع حيدر آباد) .

الفارابى : التنبيه على سبيل السعادة (طبع حيدر آباد) .

وتحتوى هذه الكتب على معلومات منطقية لا بأس بها

إخوان الصفا ـ الرسائل ... (طبع المطبعة العربية بدون تاريخ) وبه فصول عن المنطق .

ابن سينا ـ مجموعة الرسائل (مطبعة كردستان العلمية بمصر سنة ١٣٢٨ هـ)

ابن سينا ـ الشفاء القسم الخاص بالمنطق ـ نسخة مصورة بمكتبة جامعة القاهرة ـ وهذا الكتاب أوسع موسوعة للمنطق اليونانى فى العالم الإسلامى وأكبرها قيمة ، ويحتوى معلومات لا بأس بها عن تاريخ المنطق نفسه ، وكثير من الكتب المنطقية العربيـة عالة على هـذا الكتاب ـ والمخطوطة الموجودة مكتوبة بخط دقيق واضح . وقد طبع القسم الأول من هذا الكتاب بالقاهرة .

ابن سينا ـ النجاة (طبعة القاهرة ١٣٣٦هـ) وهو مختصر للشفاء .

ابن سينا ـ منطق المشرقيين (المطبعة السلفية بمصر) وموضوعاته غير كاملة .

أبو البركات البغدادى ـ المعتبر . (طبع دائرة المعارف النظامية بالهند) كانت لهذا الكتاب شهرة عظيمة فى العالم الإسلامى ، ولكنه لم يعرف بين المتأخرين بالرغم من نضوج أبحاثه وعمقها . والجزء المنطقى فيه مزيج من ارسطالية وأفلاطونية ورواقية ، على أن الجانب الأكبر فيه أرسطاليسى . وقد أستند عليه ابن تيمية فى نقده للمنطق .

أبو الصلت الدانى ـ تقويم الذهن (طبع مدريد سنة ١٩١٥) وهو كتاب مختصر ، أرسططاليسى فى جوهره .

محب الدين عبد الشكور ـ شرح سلم بحر العلوم ـ وأحيانا سلم العلوم ـ ألفه البهارى صاحب مسلم الثبوت وشرحه محب الدين عبد الشكور ـ ويمتاز المتن والشرح بعمق البحث وجمع معلومات كثيرة لم تتناولها كتب منطقية أخرى .

ابن رشد ـ تلخيص كتاب المقولات (بيروت سنة ١٩٣٢)

الأرموى ـ شرح مطالع الأنوار (القاهرة) .

الأخضرى ـ شرح الأخضرى على سلمه (طبعة القاهرة ١٣٤٢) وقد نظم الأخضرى السلم شعراً ثم شرحه ـ ولهذا الكتاب قيمة فى العصور الأخيرة، وقام بشرحه والتعليق عليه علماء كثيرون، وهو من كتب المعاهد الأزهرية فى مصر .

الملوى ـ شرح الملوى على السلم (المطبعة الأزهرية المصرية ١٣١) .

الباجورى ـ حاشية الباجورى على متن السلم (القاهرة ١٣٠٦ هـ) .

الأبهرى ـ إيساغوجى (طبع القاهرة بدون تاريخ) وهذا الكتاب كانت له أيضا أهمية عظيمة فى العالم الاسلامى وقام بشرحه كثيرون من العلماء وتمتاز الشروح بأهمية منطقية . ومن أهم الشروح شرح :

حاشية الحفنى على شرح ايساغوجى ـ لشيخ الإسلام الحفنى (١٣١٠هـ)

شرح الأرموى ـ مطالع الأنوار (طبع القاهرة سنة ١٣٠٣هـ)

الساوى ـ البصائر النصيرية (طبع القاهرة) . كتاب قيم فى المنطق ، تنبه إلى وجوده ونشره وعلق عليه الشيخ محمد عبده ـ اثناء مقامه ببيروت ـ

ومعظم التعليقات منقولة من كتب ابن سينا ـ الاشارات ـ والنجاة وغيرهما .

الحكيم الترمذى ـ الفروق ومنع الترادف (نسخة مصورة فى دار الكتب المصرية) اطلعت عليه فى آخر لحظة أثناء كتابتى هذا البحث ـ وفى هذا الكتاب ينكر الترمذى فكرة الترادف فى اللغة العربية .

العطار ـ حاشية العطار على الخبيصى (القاهرة ١٣١١ هـ) وهو كتاب لا بأس به ـ على مثال الكتب المنطقية اليونانية .

البانيوى ـ رسالة فى المنطق (نسخة مصورة ـ مكتبة جامعة فؤاد الأول) وقد أعددت هذا الكتاب للطبع ـ وأتمنى نشره قريبا .

الدكتور عثمان أمين : ـ الفلسفة الرواقية (طبع القاهرة ١٩٤٥)

مراجع الباب الثانى :

مصطفى عبد الرازق ـ الشافعى واضع أصول الفقه (نشر الجزء الأكبر من هذا البحث فى « الرسالة » السنة الأولى ، ثم طبع فى كتاب صغير فى سلسلة : أعلام الاسلام)

مصطفى عبد الرازق ـ تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية (القاهرة ١٣٦٣ هـ ١٩٤٤ م) ، وفى هذا الكتاب محاولة ممتازة لمنهج جديد فى دراسة الفكر الإسلامى .

ابن رشد ـ فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال (طبع القاهرة)

ابن رشد ـ مناهج الأدلة فى عقائد الملة (طبع القاهرة)

ابن خلدون ـ مقدمة ابن خلدون (طبع القاهرة بدون تاريخ)

الايجى ـ المواقف ، وعليه شروحه المعروفة (٨ أجزاء) وهو من أهم كتب الـكلام المتأخرة .

الرازى ـ محصل أفـكار المتقدمين والمتأخرين (طبـع القاهرة ١٣٢٣ هـ)
عبد الرازق على بن الحسين اللاهيجى ـ شوارق الألهام فى شرح تجريد الكلام للطوسى (مطبوع ـ طبع حجر)

السعد التفتازانى ـ شرح المقاصد (طبع استامبول سنة ١٢٧٧)

ابن المرتضى ـ المنية والأمل فى شرح الملل والنحل (طبع كلكتا) هذا الـكتاب تاريخ قيم لطبقات المعتزلة ـ وهو ينسب إلى قاضى المعتزلة عبد الجبار ـ ثم أكمل الجزء الأخير منه ابن المرتضى

أبو حيان التوحيدى ـ المقابسات (طبع السندوبى)
أبو حيان التوحيدى ـ الامتاع والمؤانسة (طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٣٩)

ياقوت ـ ارشاد الاريب إلى معرفة الأديب ـ المعروف بمعجم البلدان (طبـع القاهرة ١٩٢٣ م)

كتب أصولية :

الشافعى ـ الرسالة (القاهرة سنة ١٣١٢هـ)

إمام الحرمين ـ البرهان ـ (مخطوط فى مجلدين) وهو الكتاب المشهور فى علم الأصول ـ ولمؤلفه مقام عظيم بين علمـاء المسلمين . وقـد تفضل الاستاذ الشيخ عيسى منون عميد كلية الشريعة سابقا وعضو هيئة كبار العلماء ـ

باعارتى مخطوطة هذا الكتاب النادرة الخاصة بفضيلته ، كما تفضل باعارتى كتبا أخرى سأذكرها فيما بعد ، فله على ذلك شكرى الخالص على تلك المساعدة القيمة .

الغزالى — المستصفى (مطبوع فى القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ) جزآن . ولهذا الكتاب أهمية خاصة فى تاريخ علم الأصول لأن مؤلفة أول من مزج علوم المسلمين بالمنطق — وكان هذا المزج فى المستصفى .

فخر الدين الرازى . المحصول (مخطوط فى مجلد واحد ضخم) وهو كتاب مشهور جدا فى علم الأصول ولكنه مع ذلك لم يطبع إلى الآن . وقد استفدت منه فى مواضع كثيرة فى هذا البحث ، وشرح شروحا كثيرة وقد أعاره لى أيضا من مكتبته الخاصة الاستاذ الشيخ عيسى منون .

القرافى — قائس الأصول فى شرح المحصول (مخطوط) وهو كتاب لا بأس به يتضمن معلومات قيمة عن الدوران ، أعاره لى من مكتبته الخاصة الاستاذ الشيخ عيسى منون

الاصفهانى — شرح الاصفهانى على المحصول (مخطوط) أعاره لى الاستاذ الشيخ عيسى منون .

الجلال المحلى على جمع الجوامع — وهو كتاب مشهور فى علم الاصول (طبع فى القاهرة)

ابن حزم — الإحكام فى أصول الأحكام (طبعة سنة ١٣٢٢هـ) ألف من وجهة نظر خاصة — وهى النظرة الظاهرية — وينكر صاحبه فى الكتاب القياس انكارا باتا ، أسلوبه دقيق رائع .

الآمدى ـ الإحكام فى أصول الاحكام (وهو من أهم كتب الاصول وقد طبعته دار كتب القاهرة)

البهارى ـ مسلم الثبوت

ابن الحاجب ـ مختصر المنتهى

البيضاوى ـ المنهاج : من أهم كتب الاصول على الاطلاق والكتب الثلاثة مطبوعة فى مجلد واحد (طبع القاهرة ، بدون تاريخ)

الزركشى ـ البحر المحيط (٦ مجلدات . ومخطوط) ولم يطبع هذا الكتاب بعد، ويعتبر تاريخا جامعا لعلم الاصول . استند مؤلفه فى تصنيفه على أكثر من مائتى كتاب من كتب الاصول ـ كما يذكر هو فى خطبة الكتاب ـ وقد كان هذا الكتاب خير عون لى فى بحثى . وقد تفضل باعارتى إياه الأستاذ الشيخ عيسى منون .

الشوكانى ـ ارشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الاصول (القاهرة سنة ١٣٢٧ هـ) كتاب لا بأس به .

أبو عبد الله محمد ابن احمد المالكى التلمسانى ـ مفتاح الوصول إلى علم الاصول (تونس سنة ١٩٤٦) كتاب صغير

الإستاذ الشيخ عيسى منون ـ نبراس العقول . (كتاب مطبوع وقيم) ـ نشرة عالم إخصائى فى علم أصول الفقه . وأحاط فيه بعمق نادر بالقياس الاصولى إمام الحرمين ـ الورقات (طبعة دمشق) كتاب صغير

الغزالى ـ تهافت الفلاسفة (طبعة القاهرة سنة ١٣٢١هـ)

ابن رشد ـ تهافت التهافت (طبعة بيروت)

الغزالى ـ مقاصد الفلاسفة ـ القسم الأول (القاهرة ١٣٣١) ومعيار العلم (القاهرة ١٣٤١)

« محك النظر (بدون تاريخ)

« القسطاس (القاهره ١٣٥٣)

« فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة (القاهرة ١٣٥٣ هـ)

الرسالة اللدنية « تضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالى)

المنقذ من الضلال « طبعة بيروت سنة ١٩٥٣ ، ١٩٤٠ »

الشهرستانى ـ نهاية الاقدام فى علم الكلام ـ طبع فى انجلترا ـ وهو على جانب كبير من الاهمية ، ويمتاز عن الملل والنحل بانه يبحث فى الموضوعات الكلامية نفسها لا فى الفرق .

السجستانى ـ الاقاليد الملكوتية . وجدت شذرات من هذا الكتاب فى كتاب العقيدة الاصفهانية لابن تيمية .

الباقلانى ـ التمهيد فى الرد على المعطلة والرافضة (طبع القاهره ١٩٤٧) . كتاب هام ـ لعالم الأشاعرة وفيلسوفهم الكبير أبى بكر الباقلانى . ويعتبر هذا الكتاب من أعظم كتب الأشاعرة وفيه طريقة المتقدمين فى المنطق الاسلامى على وجه الحقيقة .

إمام الحرمين (الجوينى) ـ الشامل : نشر الجزء الأول منه ، وفيه آثار هذا

المنهج الاسلامى . والكتاب قطعة رائعة من فلسفة الكلام . . فلسفة لاسلام على وجه الحقيقة .

الباب الثـالث

ابن السبكى ـ طبقات الشافعية (طبعة القاهرة) به فصل طويل عن موقف الفقهاء من أبى حامد الغزالى

الحجاج يوسف بن محمد طملوس ـ المدخل إلى صناعة المنطق (طبعة آسين بلاثيوس بمدريد) .

ابن الصلاح ـ فتاوى ابن الصلاح فى التفسير والحديث والأصول والعقائد (طبعة القاهرة سنة ١٣٤٨) وهى تشمل فتوى ابن الصلاح المشهورة فى تحريم المنطق .

السيوطى ـ صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام : وهو مخطوط دار الكتب الازهرية ـ ويعود الفضل فى التوصل لكتاب السيوطى إلى أستاذنا المرحوم مصطفى عبد الرازق . وقد تكلمنا عن هذا فى ثنايا البحث بما فيه الكفاية، وقد قمت بنشره فى عام (١٩٤٧ م) فى طبعة علمية ـ مع مقدمة طويلة وتحقيق للموضوعات ـ وتعليقات متعددة ، وأثبت أننا أمام نصين للسيوطى لا نص واحد : صون المنطق والكلام ـ ومختصر السيوطى لكتاب ابن تيمية « نصيحة الايمان ... »

ابن تيمية ـ كتاب الرد على المنطقيين (طبعة بمباى ١٣٦٨ هـ ١٩٤٧ م) أعظم كتـاب فى التراث الاسلامى عن المنهج . تتبع فيـه مؤلفه تاريخ

المنطق الأرسطاليسى والهجوم عليه ـ ثم وضع هو آراءه فى هذا المنطق فى أصالة نادرة وعبقرية فذة .

ابن تيمية ـ موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول (طبع القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ) وهو كتاب هام فيه كثير من نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطاليسى

ابن تيمية ـ منهاج السنة (طبعة القاهرة سنة ١٣٢١)

ابن تيمية ـ نقض المنطق (نشرة حامد الفقى) كتاب صغير فى نقد المنطق ردد فيه ابن تيمية نقده له موجزا .

ابن تيمية ـ مجموعة الرسائل الكبرى (طبع القاهرة)

السبعينية « «

التسعينية طبع القاهرة

شرح العقيدة الاصفهانية « «

وفى هذه الكتب كثير من العناصر المنطقية القيمة

ابن القيم ـ إغاثة اللهفان ـ « طبع القاهرة »

ابن القيم ـ مفتاح دار السعادة (طبع الخانجى ـ القاهرة)

الصنعانى ـ ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان (١٣٤٩ هـ) كتاب خطابى يلجأ إلى أدلة خطابية شعرية لكنه يمثل لونا جديدا من البحث الفكرى تجاه منطق يونان .

السبكى ـ معيد النعم ومبيد النقم (طبع ليون سنة ١٩٠٨ م)

قدامة ـ نقد النثر (طبعة كلية الآداب ١٣٥١ هـ ـ ١٩٣٣م) ولهذا الكتاب أهمية كبيرة من نواحى عدة بيانية كانت أو منطقية . وهو فى أهم أجزائه

غير متأثر بالمنطق الأرسطاليسى . بل يظهر فيه أثر المنطق الإسلامى ظهوراً واضحا .

الباب الرابع

الشيرازى — شرح حكمة الاشراق (طبعة طهران) وهى طبعة رديئة جداً وكتبت على حواشيها وفى داخل الصفحات نفسها تعليقات الصدر الشيرازى بخطوط ملتوية بالرغم من أهمية هذه التعليقات فى البحث .

وهناك مراجع أخرى وردت فى حواشى الكتاب

الباب الخامس

جابر حيان : الرسائل « نشرة بول كراوس » والكتابة ينسب لهذه الشخصية الغامضة . ويحوى مباحث كيميائية وطبيعية وفلسفية . ثم توضيح رائع لمنهجه الاستقرائى

الدكتور زكى نجيب محمود ـ جابر بن حيان ، (القاهرة ١٩٦١) عرض شيق لمنهج جابر بن حيان ، ثم لكيميائه فى أسلوب جميل أخاذ .

البيرونى : تحقيق ماللهند من مقولة ، مقبولة فى العقل أو مرذولة ـ من أهم ما كتب فى تاريخ العلوم عند الهنود مع دراسة مقارنة بعلوم المسلمين واليونان .

ابن الهيثم : مجموعة الرسائل : طبعه حيدر اباد الدكن (١٣٥٧ هـ)

الاستاذ مصطفى نظيف ـ الحسن بن الهيثم — بحوثه وكشوفه البصرية (القاهرة عام ١٩٤٢) كتاب رائع ، لعالم متخصص ، عرض فيه لمنهج الحسن بن الهيثم العلمى ، ثم تتبع نظرياته العلمية تتبع العالم الواثق .

الأستاذ مصطفى نظيف ـ الحسن بن الهيثم، والناحية العلمية منه، وأثره المطبوع في علم الضوء . (القاهرة عام ١٩٣٩) وهى سلسلة محاضرات ابن الهيثم التذكارية بكلية الهندسة بجامعة القاهرة . وهى عرض لمنهج ابن الهيثم ، ونظرياته المبتكرة فى علم الضوء . وقد ضمنها المؤلف فيما بعد مقدمة كتاب السالف الذكر .

وهناك مصادر أخرى وردت فى الهوامش .

مراجع أجنبية :

Aristote : Oeuvres Completes.

رجعنا إلى طبعات مختلفة لـكتب أرسطو المنطقية ـ ولكن أهم طبعة رجعنا اليها هى طبعة Budet . وهى الترجمة الموثوق بها الآن — كما رجعنا إلى طبعة Ross .

أما كتاب الميتافيزيقا لأرسطو فقد رجعنا إلى الطبعة الآتية وهى طبعة موثوق بها تمام الوثوق .

Aristote : Métaphysique-Traduction par Tricot (1933) 2. Volumes .

أشرت إلى هذا الكتاب فى الفصل الخاص بنقد قانونى الفكر .

Aristote : de l'ame.

Bréhier : L'histoire de la philosophe, paris, 1928-1931 3 Vol.

Janet et Séailles : Histoire de la Philosophie, les probleme et les écoles. (Paris 1938) .

والكتاب الأول عرض طيب للفلسفة اليونانية — ومؤلفها كان أستاذ الفلسفة اليونانية فى جامعة السوربون بباريس ـ وعلى الكتاب مآخذ من النقاد — لا محل لذكرها هنا — أما الكتاب الآخر — فهو كتاب كتاب تعليمى لا بأس به .

Adamson : A Short History of Logic (Edinburgh—1911)

وهذا الكتاب مختصر وهو يعرض لتاريخ المنطق عرضا عاما

Erdmann : History of Philosophy.

Dr. Madkour : L'organon d'Aristote dans le monde arabe (Poris 1934)

كتبه الأستاذ الدكتور ابراهيم بيومى مدكور — عن أثر اورجانون أرسطو فى العالم العربى فى ضوء تحليل بارع لمخطوط الشفاء جزء المنطق لابن سينا .

Max Meyerhof : Islamic Culture

مجله ثقافية هندية ١٩٣٦— بها مقال للدكتور ماكس ما يرهوف عنوانه

Transmission of Greek sciences to Arabic Thought.

وقد ترجمت هذه المقالة بعد صدور الطبعة الأولى إلى العربية فى كتاب التراث اليونانى لمترجمه الدكتور عبد الرحمن بدوى . كما يشتمل هذا الكتاب الأخير على مقال لجولد تسيهر عنوانه « موقف أهل السنة القدماء من علوم الأوائل » — ويحوى هذا المقال نصوصا طيبة عن موقف أهل السنة من علوم الأوائل ولكن فى المقال أخطاء فنية كثيرة وعدم نفاذ الى جوهر المسألة التى عالجها الباحث

Craus : Rivista, 1923 x I v P. 1 -20

بها مقال قيم للاستاذ كراوس عن محمد بن عبدالله بن المقفع وترجمته للكتب المنطقية الأرسطاليسية . وقد ترجمه الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه السابق .

Goldziher : Le dogme et la loi de l'Islam (traduction francaise 1920)

وقد ترجم هذا الكتاب أخيرا بعد صدور الطبعة الأولى من كتابى الأستاذ الشيخ محمد يوسف موسى وزميلاه ، والكتاب ملىء بالأخطاء التاريخية والمغالطات الواضحة . ولكن الترجمة واضحة .

Asin Palacios : Sens du mot Tehafot ' dans les oeuvres, d'El Ghazali

Briffault : Making of Hnmanity

Iqbal : The reconstruction of religious thought in Islam,

Lecleie : Histoire de la médecine arabe 2 vol. (Paris 1876)

Macdonald : Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional theory (New York 1983)

Jevons : Principles of Science (1903)

Cohen and Nagel : An Introduction to Logic and Scientific Method (New Yrok 1924)

Bosanquet : Logic

Tricot : Traité de Logique formelle. (paris 1937)

Arnold Reymond : Les principes de la logique et la logique contemporaine.

فهرست الأعلام

(ر)

(ز)

(س)

(ص)

(ط)

(ع)

(هـ)

(و)

(ى)

فهرست الموضوعات

تصدير :

الباب الثالث

الباب الرابع

موقف الاشراقيين من طرق البحث النظرية

الباب الخامس

مناهج البحث لدى علماء العلوم الكيمائية والطبيعية والرياضية فى العالم الاسلامى

تم الطبع بمطابع دار نشر الثقافة محرم بك — اسكندرية